الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم العالي
جامعة دمشق
كلية الشريعة

أساس التقديس

للإمام فخر الدين الرازي (محمد بن عمر بن الحسين)

دراسة و تحقيق

رسالة أعدّتها لنيل درجة الماجستير في العقائد و الأديان

الطالبة : عهد محمد مروان جزماتي

إشراف الدكتور : أحمد الزبيبي

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾

[الشورى : ٤٢/١١]

إهــداء

إلى من ربياني على محبة العلم والسير في طريقه...

إلى من أنارا لي الطريق ،وعلّماني الإسلام عقيدة وسلوكاً...

إلى والديّ الغاليين .. حفظهما الله تعالى ...

إلى من وقف إلى جانبي وسار معي حتى وصلت....

إلى زوجي جزاه الله عني كل خير...

إلى من صبرتا على بعدي وغيابي ...

إلى طفلتي الصغيرتين : علا وجود .. حماهما الله ...

إلى كل من له فضل علي .. عملاً بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ . [البقرة : ٢/٢٣٧]

أهدي هذا البحث ..وليكون هذا الجهد المتواضع ثمرة حب ورحمة وحنان ...

راجية من الله تعالى أن يحفظهم ويمد في أعمارهم...

إنه سميع مجيب

عهد أبو العلا

شكر و تقدير

أتوجه بخالص الشكر و الامتنان .. إلى السادة الأفاضل في كلية الشريعة .. علماء عاملين و أساتذة مدرسين .

وأخص بالشكر منهم : الدكتور أحمد الزبيبي المشرف على هذه الرسالة . جزاه الله خيراً على ما بذله من جهد أثناء إشرافه عليها ..

و الدكتور محمد الحسن البغا عميد كلية الشريعة .. و الدكتور حسان القاري رئيس قسم العقائد و الأديان ..

جزى الله الجميع عني كل خير ..

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث و مدّ إلي ّ يد العون .. وأخص بالشكر جميع القائمين على مكتبة التكية في مدينة حماه .. بارك الله فيهم أجمعين

محمد أبو العلا

بسم الله الرّحمن الرّحيم

المقدّمة

الحمد لله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: {ﭫ ﭬ ﭭﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵﭶ ﭷ} [آل عمران ٣ /٨٥].

لقد بيّن الله سبحانه وتعالى لنا في كتابه الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، الدينَ الذي يجب أن نتبعه في حياتنا، عقيدة ومنهجاً وسلوكاً.

ذلك أن أساس الإسلام عقيدته، ومن هنا جاءت أهمية دراسة مسائلها وبحث قضاياها، باعتبار ما لها من أثر كبير في صياغة حياة الإنسان، وتقييم سلوكه، وضبط توجهاته ونشاطه.

ومن هنا فإن لعلم الكلام دوراً كبيراً في مجال بيان مسالك علوم العقيدة؛ ذلك أنه يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين والمخالفين لعقيدة أهل السنة والجماعة.

ولهذا كان لزاماً على علماء الدين ودعاته، أن تتجه جهودهم إلى تنقية العقيدة، وفرزها عن المعتقدات الفاسدة التي لحقتها نتيجة لتدخل أهواء الناس وآرائهم، والتي أصبحت مع تقادم الزمن جزءاً من

الدين، ومن ثم _ على علماء الدين _ إعادة صياغتها على نحو لائق يناسب واقع الناس وحياتهم الدينية والدنيوية.

لا سيما وقد ظهر انحراف عند بعض الناس في هذا الزمان عن عقائد أهل السنة والجماعة، وانتشر شيء من مذاهب المجسمة والمشبهة وغيرهم.

وقد هيأ الله سبحانه وتعالى لهذا الدين من ينافح عنه من الدعاة والعلماء المخلصين، متبعين في ذلك سنة نبينا محمد ﷺ والصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان، في بيان العقيدة التي يجب على كل مسلم أن يعتقدها ويؤمن بها إيماناً كاملاً لا يتطرق إليه شك أو ريب.

ومن بين هؤلاء العلماء والدعاة المخلصين، الذين كان لهم دور في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وبيانها ورد الشبه عنها: الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رحمه الله تعالى.

ينتمي هذا الإمام الجليل، إلى مذهب الأشعرية في علم الكلام، وإلى مذهب الشافعية في علم الفقه.وقد عاش الإمام فخر الدين الرازي في عصر يعد بداية انهيار الحضارة العربية والإسلامية، وذلك بسبب الانقسامات السياسية والفكرية في الداخل، والغزوات الأوربية الصليبية من الخارج.

وقد كان لهذا الوضع أثر إيجابي على صعيد الحياة الفكرية، حيث انتعشت المناقشات الكلامية والفقهية والفلسفية من جديد. وكان للإمام الرازي دوره الكبير في هذه المناقشات الفكرية والكلامية.

ألف الإمام الرازي مؤلفات عديدة في مختلف العلوم، كالفقه والأصول والتفسير وعلم الكلام والطب.

ومن الكتب التي ألّفها الإمام الرازي في علم الكلام، كتابه المسمى بـ ((**أساس التقديس في علم الكلام**)) والذي يعرف أيضاً باسم ((**تأسيس التقديس**)).وورد ذكره في النسخة التركية باسم ((التأسيس والتقديس)).

ويعدّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي ألّفها الإمام الرازي نظراً لمضمونه.

حيث وضع الرازي كتابه هذا، بهدف إثبات تنـزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان، والرد على القائلين بالجهة وغير ذلك مما تنزه الحق تعالى عنه.

ألّف الإمام الرازي كتابه (**أساس التقديس**) وأهداه للملك العادل

السلطان محمد بن أيوب سيف الدين الأيوبي أبي بكر، الذي حكم من سنة٥٩٦هـ إلى ٦١٥هـ وبعثه إليه من خراسان.[١] وذلك في أثناء إقامته في هراة.

ويعتبر كتاب (أساس التقديس) من الكتب الثابتة للإمام الرازي، والذي لا يشك في نسبته إليه.

حيث إن كل من ترجم للإمام الرازي ذكر له هذا الكتاب[٢] ، إضافة إلى أن مضمون هذا الكتاب يؤكد نسبته للإمام الرازي، فقد ورد اسم هذا الكتاب في التفسير الكبير، وكثيراً من الأحيان كان الإمام الرازي يحيل للتوسع في بعض المسائل إلى كتاب (أساس التقديس).

إضافة إلى أن الاتجاه الذي سلكه الرازي في (أساس التقديس)هو ذاته السائد في التفسير، والمطالب العالية، وغيرها، وهذا بدوره يؤكد صحة نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الرازي.

وقد رتب الرازي كتابه هذا على أربعة أقسام:

القسم الأول: ويتضمن الدلائل الدالة على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية والحيز، وضمنه ستة فصول، تتضمن تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل. وكذلك تقرير المسائل السمعية والعقلية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة، وذكر البراهين العقلية في كونه تعالى ليس مختصّاً بحيز، وأيضاً بين الرازي في هذا الكتاب شبه المجسمة والمشبهة، ومن ثم قام بتفنيدها والرد عليها.

أما القسم الثاني: فيتضمن تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات، والكلام فيه مرتب على مقدمة وعدة فصول، وفي هذه الفصول يتناول الإمام الرازي الألفاظ المحتاجة للتأويل، كالصورة والشخص، والنفس والصمد، واللقاء والنور، والعين واليد، وغيرها من الصفات والأفعال، التي توهم أن لله تعالى أفعالاً وصفات، تليق بغيره ولا تليق به سبحانه.

---

(١) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ٢٤٧.والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ١٢٠.وتاريخ الإسلام: ٩/ ٤٧٥. وابن خلكان: وفيات الأعيان ، ٥/ ٧٦. وحاجي خليفة: كشف الظنون: ١/ ٣٣٣. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١/ ٣١٥.و ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ٢/ ١٧٠.

(٢) انظر: المراجع السابقة، نفس الجزء والصفحة.

والفصل الأخير من هذا القسم يعالج مسألة معارضة البراهين العقلية للظواهر النقلية وكيف يكون الحال فيها.

والقسم الثالث: ضمنه تقرير مذهب السلف، وفيه تناول الإمام الرازي وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه، والطريق إلى معرفة ذلك، ومن ثم العودة إلى تقرير مذهب السلف.

أما القسم الرابع: فقد ذكر فيه الحكمة من ذكر المتشابهات، وحكم من يثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً.

إذاً: فكتاب **(أساس التقديس)** يعالج قضيتين كلاميتين متلازمتين وهما: قضية التأويل العقلي للآيات القرآنية والأخبار، وقضية الصفات أو الفهم البشري للذات الإلهية.

هذا وإن أدوات البحث التي استخدمها الإمام الرازي في كتابه (أساس التقديس) هي

ثلاثة أصناف: القرآن الكريم، والأخبار أو الأحاديث النبوية الشريفة، والدلائل والبراهين العقلية.

ولهذا يشكل كتاب (**أساس التقديس**) أساساً مهمًا لفهم التطور الذي أصاب علم الكلام باتجاه أن يكون فلسفة إسلامية. ويشكل أيضاً نقطة افتراق عن المنحى العام المعهود في علم الكلام، وعقدة الاتصال مع الفكر الفلسفي في كل جوانبه بما في ذلك الجانب الإلهي.

أولاً _ أهمية تحقيق مخطوط ((أساس التقديس)) للإمام الرازي:

تأتي أهمية تحقيق هذا المخطوط من حيث إن هذا الكتاب يعد من المؤلفات المهمة في علم الكلام، والتي تختص بالجانب الإلهي.

فعنوان الكتاب **(أساس التقديس)** يُشعرنا أننا حيال مشروع مميز يسعى إلى بناء علم إلهي في علم الكلام. إضافة إلى أن مؤلفه هو الإمام الرازي، وهو علَم شهير في تاريخ الفكر الإسلامي، وإمام معروف بانتسابه إلى المذهب الأشعري، حتى إن كلمة **(الإمام)** إذا أطلقت في كتب علم الكلام لمذهب الأشعرية ، يراد بها الإمام الرازي لا غير.

_ كما أن مكتبتنا الإسلامية بحاجة إلى كتابٍ بأهمية كتاب (أساس التقديس) يكون واضح المنهج، صريح العبارة، وسهل المتناول في أيدي طلبة العلم والعامة على سواء. خاصة إذا كان هذا الكتاب لإمام معروف جليل كالإمام الرازي رحمه الله تعالى.

إن مخطوط (أساس التقديس) وإن كان قد نشر مسبقًا، إلا أن هذا

لا يغني عن تحقيق لهذا المخطوط ودراسته دراسة علمية مقارنة. كما أن نشر هذا المخطوط لا يقدم الفائدة العلمية المرجوة منه كما لو أنه حقق ودرس دراسة علمية مقارنة للمسائل الكلامية التي تناولها، حيث تكون الفائدة منه كبيرة وغنية لطلبة العلم إن شاء الله تعالى.

ثانياً_ أسباب اختيار البحث:

_ إن التحقيق عمل أصيل وليس عملاً ثانوياً، كما قد يظن كثير من الناس، فهو لا يقل شأناً عن التأليف. ولكن ينبغي التنبيه إلى ضرورة تحقيق التراث تحقيقاً علمياً، بعيداً عن الهدف التجاري الذي يبتغيه البعض من وراء التحقيق.

_ إضافة إلى الفائدة العلمية التي يمكن لطالب العلم أن يحصل عليها من خلال الدراسة والتحقيق، وخاصة إذا كان هذا المخطوط نفيساً ولعالم جليل كالإمام الرازي رحمه الله.

_ كما أن شخصية المؤلف نفسه تعدُّ سبباً من أسباب اختياري لهذا البحث، فهو يمثل حلقة مهمة في المذهب الأشعري لا يمكن تجاوزها، وأحد المبرزين في العقليات، ومن أعيان القرن السادس الهجري، وبلغ من عظيم إعجاب الناس به أن خلعوا عليه لقب (مجدد المائة السادسة للهجرة).

_ إضافة إلى أن موضوع هذا الكتاب يعدّ مهماً، حيث يبحث في الجانب الإلهي، في قضية صفات الله تعالى والفهم البشري للذات الإلهية.

ثالثاً_ الدراسات السابقة:

توجد دراسات سابقة عن الإمام الرازي وآرائه الكلامية، ومن أهم هذه الدراسات، كتاب: بعنوان (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية)، للأستاذ: محمد صالح الزركان. ورسالة دكتوراه، بعنوان (منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة) للدكتورة: خديجة العبد الله.

وعلى حسب ما توصلت إليه بعد بحث واستقراء، لم أجد من قام بتحقيق هذا المخطوط تحقيقاً علمياً، وكذا دراسة مسائله، وإنما وجدت هذا المخطوط مطبوعاً فقط _ طباعة بدون دراسة_ وبأكثر من طبعة:

١- طبعة دار الفكر اللبناني، بيروت ط١، ١٩٩٣م، تحقيق: الدكتور محمد العريني.

٢- طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م، ت: الدكتور أحمد

حجازي السقا.

ولا بد من الإشارة إلى كثرة الأخطاء التي وردت في هاتين الطبعتين، إضافة إلى أن هذا التحقيق لا يمكن أن يسمّى تحقيقاً لعدم توفر عناصر التحقيق فيه، ويمكن أن نسميه نشراً.ومع هذا فإنّه لا يخلو من أخطاء كثيرة: (نقص، وأخطاء طباعية، وأخطاء لغوية، وغيرها).

_ **وإن الهدف الأساسي** من هذا البحث الذي أتقدّم به: هو تحقيق هذا الكتاب تحقيقاً علمياً ودراسة مسائله الكلامية التي تناولها الإمام الرازي فيه، بأسلوب واضح العبارة، سهل الفهم، ووضعه بين أيدي طلبة العلم، ليكون مساعداً لهم إن شاء اللّه في هذا الباب.

رابعاً_ الصعوبات التي واجهتني في تحقيق هذا المخطوط ودراسة مسائله:

_إن أهم الصعوبات التي واجهتني هي: مضمون هذا المخطوط، وخاصة القسم الأول منه، حيث لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من مصطلح فلسفي منطقي أو كلامي، فهو يحتاج إلى عناء وجهد كبيرين لفهمه، وتحليل مسائله، وخاصة شبهات الخصوم العقلية التي يعرضها الرازي ومن ثم يرد عليها بنفس الطريقة ونفس الأسلوب بل ويضيف عليها الطريقة الجدلية، لو كان كذا... لكان كذا...ولو قيل كذا... قلنا كذا...، مما يزيد البحث تعقيداً وغموضاً وصعوبة في فهمه.

وهذا ما يوضح وجود بعض المواضع التي ما يزال يكتنفها الغموض، ويوجد في فهمها عسر ومشقة.

_إضافة إلى ندرة المراجع والمصادر المتعلقة بالبحث حيث أقيم، مما اضطرني إلى السفر كثيراً، من أجل البحث عن المراجع وتتبعها، وهذا ما يفسر عدم اعتمادي على طبعة واحدة لبعض المصادر والمراجع التي استفدت منها.

_هذا وإن كثيراً من المراجع التي كنت أود الرجوع إليها في هذا البحث لم أستطع الحصول عليها لعدم توفرها ووجودها. فكانت مسألة الحصول على المراجع وتوفرها مشكلة بالنسبة لي وعانيت منها كثيراً، وكم كنت أتمنى لو أني حصلت على المراجع التي كنت أتمنى الحصول عليها حيث كانت الفائدة فيها كبيرة لي وللبحث، واللّه أعلم..

خامساً_منهج دراسة الكتاب:

تأتي هذه الدراسة وفقاَ ً لما أورده الإمام الرازي في كتابه أساس التقديس، من مسائل وقضايا كلامية، ومن هنا لابد وأن يكون منهج

البحث متنوعًا، ومن هنا فإني قد استخدمت **المنهج الوصفي التاريخي**، في جمع المادة العلمية ورصد الفكرة وعرضها ثم تتبعها لدى أصحابها، وبيان أبرز القائلين بها، وأيضاً اللجوء إلى **المنهج المقارن** في بعض المواضع، من أجل بيان أوجه الاتفاق والخلاف بين مواقف الإمام الرازي وغيره من العلماء.

وكذلك استخدمت في البحث **المنهج التحليلي** للنصوص، في دراستي للمسائل التي يعرضها الرازي والتأكد من صحتها، وبيان موقف الرازي منها، وكذلك العلماء الآخرين ومن ثم ترجيح الرأي فيها.

وكذلك استخدمت **المنهج النقدي** في بعض المسائل المعروضة.فكنت أعرض آراء الإمام الرازي بموضوعية وحيادية، دون تعصب له مبينة ماله وما عليه، كما سمحت لنفسي أن أخالف الإمام الرازي وأنقد بعض آرائه التي قد لا تحظى بالقبول.

وبما أن الرازي يعتبر من الأشاعرة المتأخرين ،كان لا بد من بيان موقف الأشاعرة المتقدمين في المسائل التي عرضها الرازي لمعرفة القرب والبعد بين الرازي وبين المدرسة الأشعرية في بداياتها، وأيضًا كان لابد من مقارنة آراء الرازي في المسائل التي عرضها بآراء المعتزلة، لمعرفة مدى تأثره بمنهجهم ، وخاصة في الاعتماد على العقل.

وبما أن القاضي عبد الجبار يعتبر الممثل لما انتهى إليه الفكر الاعتزالي، فقد حصرت المقارنة بين الإمام الرازي والقاضي عبد الجبار في ما يتعلق بالمعتزلة.

كما حرصت في دراستي هذه على تخريج الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية، وترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في البحث، باستثناء الخلفاء الأربعة، والأئمة الأربعة، ومن اشتهر بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (عبد الله بن عباس، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عمر، أبو هريرة، والسيدة عائشة، رضي الله عنهم أجمعين) وذلك اكتفاء بشهرتهم.

والأعلام الذين ورد ذكرهم في قسم الدراسة وقسم التحقيق ، اكتفيت بترجمتهم في قسم التحقيق باعتبار التحقيق هو الأصل والدراسة فرع عنه، وأشرت في قسم الدراسة إلى ذلك مع ذكر رقم الصفحة التي ورد فيها ترجمة العلم.

ولا بدّ من الإشارة إلى المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في

إنجاز هذا البحث، وهي مصادر متنوعة، وفي مختلف المجالات.(العقيدة وعلم الكلام، والتفسير، والحديث وشروحه، وأصول الفقه، واللغة العربية، والتاريخ والتراجم، والأدب، والبلدان.)

وبما أن الإمام الرازي ينتمي إلى المدرسة الأشعرية، ويعتبر من المتأخرين، كان لابدّ من الرجوع إلى مؤلفات علماء المدرسة الأشعرية المتقدمين منهم والمتأخرين.

كما رجعت إلى ما توفر بين يدي من مصادر اعتزالية.

إضافة إلى مؤلفات بعض الماتريدية، وأهمها مؤلفات الإمام الماتريدي، وعبد المعين النسفي، والبياضي.

كما استفدتُ أيضاً من كتب الحديث وشروحه، ومن أهمها: مؤلفات الإمام النووي، وابن حجر، والمباركفوري، والعظيم آبادي، واللاكائي وغيرهم كثير.

كما رجعت أيضاً إلى كتب ابن تيمية وابن القيم؛ حيث إن لابن تيمية وجهة نظر مخالفة تماماً لما أورده الرازي في **(أساس التقديس)،** فكان لا بد من الإشارة إلى بيان رأي ابن تيمية ومن تأثر به، في المسائل التي عرضها الإمام الرازي، ولا تسمح هذه الدراسة بذكر أوجه الخلاف بين الرازي وابن تيمية، في المسائل التي عرضها الإمام الرازي، واكتفيت بالإشارة إلى ذلك والمناقشة في بعض الأحيان، والإحالة إلى المراجع لمن أراد معرفة المزيد، ولا بد أن نشير إلى الكتاب الذي ألفه ابن تيمية في الرد على كتاب الرازي (**أساس التقديس**) واسمه (**بيان تلبيس الجهمية في بيان تأسيس بدعهم الكلامية**).

ونظراً لوجود صلة بين بعض المسائل المشتركة بين كل من العلمين، علم أصول الفقه وعلم الكلام، فقد اعتمدت على كثير من المراجع الأصولية.

إضافة إلى المراجع الأخرى التي ذكرتها سابقاً.

خطة البحث :

أما عن خطة البحث، فقد جاءت الدراسة في مقدمة ومدخل تمهيدي للبحث، وفصلين، كل فصل منهما يتضمن أكثر من مبحث.

مدخل تمهيدي:

عرضت فيه لمحة موجزة عن حياة الإمام الرازي، **و**لمحة عن منهجه في البحث.

الفصل الأول: منهج البحث عند الرازي في أساس التقديس، ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: الصور والأساليب الكلامية عند الإمام الرازي، وبينت فيه:

أولاً_ الصور والأساليب التي استخدمها الرازي في (أساس التقديس).

ثانياً _ الصور والأساليب التي انتقدها الرازي في (أساس التقديس).

المبحث الثاني: التأويل عند الإمام الرازي، وعرضت فيه:

أولاً: مفهوم التأويل عند الرازي.

ثانياً_موقف الرازي من الدليل النقلي وحجيته في العقيدة.

ثالثاً_ جدلية العلاقة بين العقل والنقل عند الإمام الرازي.

رابعاً_ قانون التأويل عند الإمام الرازي.

خامساً_دواعي التأويل وموجباته عند الإمام الرازي.

سادساً_ طرق التأويل عند الإمام الرازي.

الفصل الثاني: الموضوعات التي تناولها الرازي في أساس التقديس، ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى، وعرضت فيه:

أولاً_ بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم وبيان اختلافهم فيه.

ثانياً_ مذاهب العلماء في تنزيه الله تعالى عن الجسمية.

ثالثاً_ موقف الرازي من المجسمة والجسمية.

المبحث الثاني: تنزيه الله سبحانه وتعالى عن المكان والجهة، ويتضمن:

أولاً_مذاهب العلماء في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجهة والمكان.

ثانياً_ موقف الرازي وأدلته في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى.

المبحث الثالث: موقف علماء السلف والمتكلمين من نصوص المتشابهات، وعرضت فيه:

أولاً: المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

ثانياً: الخلاف في تأويل المتشابه.

ثالثاً: الطريق في معرفة المحكم والمتشابه عند الإمام الرازي.

رابعاً: الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم عند الإمام

الرازي.

خامساً_ تقرير الرازي لموقف السلف والخلف من المتشابهات.

سادساً _ التحقيق في هذه المسألة والترجيح.

سابعاً_ تحقيق موقف الرازي من المتشابهات.

ثامناً _حقيقة الخلاف بين السلف والخلف.

خاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

القسم الأول:

الدراسة

ويتضمن:

- مدخل تمهيدي.

وذكرت فيه لمحة موجزة عن حياة الإمام الرازي.

- الفصل الأول.

وتحدثت فيه هن منهج البحث عند الرازي في أساس التقديس.

- الفصل الثاني.

وتحدثت فيه عن الموضوعات التي تناولها الرازي في أساس التقديس.

مدخل تمهيدي

ويتضمن:

التعريف بالإمام الرازي

ولمحة عن منهجه في البحث

أولاً : التعريف بالإمام الرازي

اسمه ونسبه[١] :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي القرشي التيمي البكري الطبرستاني، يكنى بأبي عبد الله، وأبي المعالي، ويعرف بابن الخطيب نسبة إلى والده ضياء الدين عمر حيث كان خطيباً بمدينة الري في طبرستان، وكان يلقب بهراة بشيخ الإسلام.

مولده ووفاته[٢] :

ولد الرازي عام (٥٤٤هـ) في مدينة الري، وتوفي في بلدة هراة سنة (٦٠٦هـ).

ويقال: إنه كانت بينه وبين الكرامية خصومات، وكان يبغضهم ويبغضونه ويبالغون في الحطّ عليه، ويبالغ هو أيضاً في ذمهم، وقد اشتد عليهم إكرام الدولة له، فدسوا له السم وقتلوه.[٣]

مشايخه:

تتلمذ الرازي على يدي والده خطيب الري الشيخ ضياء الدين عمر، وهو أيضاً من تلامذة محيي السنة أبي محمد البغوي، ثم تفقّه على الكمال السمناني، وقرأ الحكمة على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلامذة الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ويقال: إن الجيلي من كبار الحكماء.

وقيل: قرأ على الطبسي صاحب الحائز في علم الروحاني[٤] .

وأخذ النحو عن شيخه أبي محمد إسماعيل بن المبارك، وسمع الحديث

---

(١) انظر الصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٨، رقم (١٧٨٧)، دار النشر، فرانزشتايز، ط٢، ١٩٧٤م. السبكي: طبقات الشافعية، ٨١/٨، رقم (١٠٨٩)، ت: د/ عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ٧/ ٤٠وما بعدها، ت: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير دمشق، ط١/ ١٩٩١م، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٩، ٢٤٨رقم (٦٠٠) ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط١، ١٩٩٤م.والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢١/ ٥٠٠وما بعدها، مؤسسة الرسالة، ط١/ ١٩٨٤م، وابن كثير: البداية والنهاية، ١٣/ ٦٧، ت: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، طبعة جديدة محققة، ط١، ١٩٨٨ م. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٢، دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢) انظر المراجع السابقة. وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ٦٦/٢،ت: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت ،ط١، ١٤٠٧ هـ.

(٣) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ٦٧/١٣.

(٤) انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ٦٦/٢. واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، ٢ / ١٣٩. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٢.والذهبي : سير أعلام النبلاء، ٥٠١/٢١.

متأخراً، ولم يتقدم له رواية[١]

تلامذته:

كان الرازي إذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة تلميذ، بين آخذ للفقه، أو التفسير، أو الكلام، أو الأصول، وكان العلماء يقصدونه من البلاد، من أجل الأخذ منه والاستفادة من علمه.[٢]

من تلامذته: زين الدين الكشي، وقطب الدين المصري بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشهاب الدين النيسابوري، وأثير الدين الأبهري وغيرهم كثير[٣] .

علمه:

يقول صاحب الوافي عن الرازي: ((اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله: وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والإطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين)). [٤] .

فقد كان رحمه الله ذا حافظة قوية وذاكرة عجيبة، قيل: إنه حفظ الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين، والمستصفى في أصول الفقه للغزالي وكذا المعتمد لأبي الحسين البصري.[٥]

وقد كان الرازي من أفضل علماء عصره في الفقه واللغة والمنطق وعلم الكلام، ومن أبرع أهل زمانه في الطب والحكمة، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية[٦] .

فقد أتقن الرازي علوماً كثيرة وبرز فيها، وقصده الطلبة من سائر البلاد، وصنف في علوم كثيرة. وكان له مجلس كبير للوعظ يحضره الخاص والعام من الناس. [٧]

يقول عنه ابن خلكان: ((وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد

---

(١) انظر: اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان ٢ / ١٤٠.

(٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٢٥١/٤. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٢. والصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٨.

(٣) انظر: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء: ص٤٦٢، وابن العماد: شذرات الذهب، ٥/ ٣٦، وابن كثير: البداية والنهاية، ١٣/ ٥٥.

(٤) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات: ٤/ ٢٤٨. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٢.

(٥) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٤٩/٤، واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٢ / ١٣٩.

(٦) الصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٩.

(٧) ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ٦٦/٢-٦٧.عالم الكتب.

ورزق فيها سعادة عظيمة فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه))(١) .

ولقد قصد الرازي خوارزم وجرى بينه وبين أهلها كلام ومناقشات فأخرج من البلد، فقصد ما رواء النهر، فجرى له أيضا هناك ما جرى له في خوارزم، فعاد إلى الري(٢) .

ثم رحل إلى غزنة وجرى بينه وبين الكرامية مناظرات ومناقشات ومخاصمات وفتن، وأوذي بسببهم وآذاهم، وكان ينال منهم في مجلسه وينالون منه، ورجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة(٣) .

وهكذا نجد أن الرازي لازم الأسفار وكان يتنقل بين البلدان ويتصل خلال ذلك بالسلاطين والأمراء، ويناظر العلماء ويرد على الفرق الضالة لينتهي به المطاف إلى هراة ليمكث بها قليلا لتوافيه المنية بها سنة (٦٠٦هـ) عن عمر يقرب من ٦٣عاماً(٤) .

وخلاصة تجربته العلمية فهي ما روي عنه أنه قال: ((لقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلاً ، ولا تشفي عليلاً، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن؛ اقرأ في التنزيه: { اللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ}[محمد ٣٨/٤٧] وقوله تعالى: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[١١/٤٢] و{ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}[١/١١٢]، واقرأ في الإثبات { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى }[طه:٥/٢٠] { يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ}[النحل : ٥٠/١٦] و{ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ }[فاطر: ١٠/٣٥]، واقرأ أن الكل من الله قوله: { قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ }[النساء : ٧٨/٤] ثم قال: وأقول من صميم القلب من داخل الروح: إني مقر بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما هو عيب ونقص فأنت منزه عنه.))(٥)

وقد مدحه الإمام السبكي بقوله: ((بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما على السماء، وأين للسماء مثل ماله من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر))(٦) .

((وقال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع فخر الدين

---

(١) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٩.

(٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٥٠.والصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٤٢٤٩.

(٣) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٨.وابن كثير: البداية والنهاية، ١٣/ ٦٧.

(٤) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٥٢. والصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٩. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٦.

(٥) السبكي: طبقات الشافعية، ٨/ ٨٧. ت: د/ عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢م، وابن كثير البداية والنهاية، ١٣/ ٦٨.وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية،٦٦/٢، عالم الكتب.

(٦) طبقات الشافعية، ٨/ ٨٢.

الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام، وبكى))[١].

من شعره[٢]:

إليــك إلــه الخلــق وجهــي ووجهتــي	**وأنت الذي أدعوه فـي السـر والجهـر**
وأنت غياثي عند كل ملمة	**وأنت ملاذي في حياتي وفي قبـري**

وأيضاً:

نهايـة إقـدام العقـول عقـال	وأكثر سـعي العـالمين ضـلال
وأرواحنـا فـي وحشـة مـن جسـومنا	وحاصـل دنيانـا أذى ووبـال
ولم نسـتفد مـن بحثنـا طـول عمرنـا	سـوى أن جمعنـا فيـه قيـل وقـالوا

مؤلفاته:

برع الإمام الرازي رحمه الله في التصنيف، فانتشرت مصنفاته في الآفاق وأقبل الناس على الاشتغال بها[٣].

فهو أول من رتب كتبه على هذا الترتيب البديع يقول صاحب الوافي: ((وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبر والتقسيم فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت له المسائل.))[٤]

من أهم كتبه[٥]:

١_التفسير الكبير وقد انتقد بأنه كان يكثر فيه إيراد الشبه والأدلة للخصوم ولا يجيب عنها بطائل، فأجيب بأنه وإن أكثر الشبه فقد زلزل قواعدهم.[٦]

---

(١) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ٦٥/٢.ويُفهم من كلام الرازي : أنه ندم على اشتغاله بعلم الكلام، ووجد أن السلامة في الرجوع إلى طريقة القرآن الكريم{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[١١/٤٢] .

(٢) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ٦٨/١٣. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٨.

(٣) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٩، وابن العماد، شذرات الذهب، ٧/ ٤١.

(٤) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٤٩/٤.وانظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٩.

(٥) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٥٥/٤، وابن العماد: شذرات الذهب، ٧/ ٤٢، والسبكي: طبقات الشافعية، ٨/ ٨٧. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٧٠.

(٦) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٥٢.

٢_**أساس التقديس في علم الكلام**: وهو رسالة كتبها الإمام الرازي وأهداها للملك العادل السلطان محمد بن أيوب سيف الدين أبي بكر، وبعثها إليه من خراسان، بسط الكلام فيها على تأويل المتشابهات من الآيات والأحاديث.[١]

٣_ أسرار التنزيل وأخبار التأويل.

٤_نهاية العقول في أصول الدين.

٥_المطالب العالية.

٦_كتاب الأربعين في أصول الدين.

٧_المحصل في الأصول.

٨_المسائل الخمسون.

٩_المعالم في أصول الدين.

١٠_البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.

١١_ لباب الإشارات.

١٢_شرح الإشارات.

١٣_عيون الحكمة.

١٤_مباحث الوجود مباحث الحدود.

وغيرها كثير.

تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنانه، آمين.

(١) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ٢٤٧.والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ١٢٠.وتاريخ الإسلام: ٩/ ٤٧٥، ووفيات الأعيان لابن خلكان، ٥/ ٧٦.و حاجي خليفة: كشف الظنون: ١/ ٣٣٣. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٧٠.

ثانياً: لمحة عن منهج الإمام الرازي في البحث

نهجَ الإمام الرازي في دراساته الكلامية منهجاً يعتمد فيه على النظر العقلي والدليل الشرعي معاً، غير أننا نجد أنه وسَّع من نطاق الاعتماد على العقل والبرهنة العقلية إيغالاً منه في النزعة العقلية التي سادت لدى متأخري الأشاعرة واقتربت بهم من المنهج العقلي الذي برع فيه المعتزلة.

كما نجد في كثير من الأحيان، أنّ الرازي اعتمد على المنطق الأرسطي[١] وأدخل الفلسفة في التوحيد وأصول الدين.

وإذا كان متقدّمو المتكلمين قد أدخلوا في بحوثهم العقائدية بعض الأقوال الفلسفية، فإنّنا نجد أنّ المتأخرين منهم قد غالوا في حشو كتب الكلام بالفلسفة[٢].

ويرى ابن خلدون[٣] أنّ الرازي هو رائد المتأخرين في إغراق كتب التوحيد بالفلسفة، إذ يقول:

((ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثمّ غيّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوها فنّاً واحداً. قدّموا الكلام في الأمور العامّة، ثمّ أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثمّ بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب _ أي الرازي _ في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام))[٤].

وإذا نظرنا في كتاب الرازي (أساس التقديس)، نجد أنّ الرازي في بعض الأحيان يؤيّد كلامه وبراهينه بأقوال بعض الفلاسفة تبعاً ، وتارة أخرى يستخدم الأسلوب الفلسفي في صياغة كلامه.

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف أرسطوطاليس. ستأتي ترجمته في النص المحقق، ص١٧١.

(٢) انظر: صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ، ص١١٦، ط١، بيروت، ١٩٧٠م.

(٣) ابن خلدون: (٧٣٢_ ٨٠٨هـ) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، الفيلسوف المؤرخ والعالم الاجتماعي، ولد بتونس وتوفي بالقاهرة. تقلب في مناصب عدة، وارتحل كثيراً.

من أهم مؤلفاته: كتاب العبر، اشتهر منه المجلد الأول المعروف باسم (المقدمة أو مقدمة ابن خلدون)، وكتاب في (الحساب) ورسالة في (المنطق) و(شفاء السائل لتهذيب المسائل). (انظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص١٤_١٥، دار ابن زيدون للطباعة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١. والزركلي: الأعلام، ٣/ ٣٣٠. دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م.)

(٤) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون ، ص٤٩٥، مراجعة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى ، مطبعة مصطفى محمد، (د.ت).

مثلاً: يقول الرازي مستدلاً على أن تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل، وذلك بعد ذكره للأدلة والبراهين على ذلك : ((ونختم هذا الباب بما روي عن أرسطوطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرِّع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى)) [١].

ونجد أنّ الرازي يستدلُّ أيضًا على أنّ الإنسان ليس هو هذه البنية المحسوسة، وأنّه شيء آخر مغاير عن هذه البنية بكلام الفلاسفة[٢].وكذلك يستخدم الرازي أيضًا: أسلوب الفلاسفة، فيقول في تنزيه الله تعالى عن الجسمية: ((إنّ بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركًا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفًا لها في ماهيته المخصوصة، فهذا يوجبُ وقوع الكثرة في ذات الله تعالى، لأنّ الجسمية، مشترك فيها بينه تعالى وبين غيره. وما به المشاركة غير ما به الممايزة وذلك يقتضي إلى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة فكل مركب ممكن لا واجب.))[٣].

وهذا لا يعني أنّ الرازي كان دائماً موافقًا للفلاسفة في آرائهم، بل إنّنا نجد أنّ الرازي في كثير من الأحيان ينتقد أفكار الفلاسفة ويبطل مزاعمهم.يقول الرازي: ((أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، وهذا عندي باطل...)) [٤].

و يبدو لنا جليًا معارضة الرازي لابن سينا[٥]في شرح الإشارات حتى إنّ بعضهم سمى شرحه ((جرحًا))[٦].

ويقول الرازي في مقدمته لشرح عيون الحكمة (لابن سينا): ((إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجمله وتفصيله... وأنّ هذا الكتاب.. غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم))[٧].

---

(١)الرازي : أساس التقديس ، ص ٢٥ . ت:د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦هـ.

(٢)انظر: الرازي : أساس التقديس ، ص ٨٣.

(٣)أساس التقديس ، ص ٢٨ . و انظر أمثلة أخرى على ذلك : ص ٣١ – ٥٨ – ٥٩ – ٦٥ .

(٤)الرازي : معالم أصول الدين ،ص١١٨، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

(٥)ابن سينا: (٣٧٠_ ٤٢٨هـ) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، ولد ببلخ وتوفي بهمذان، له تصانيف كثيرة في الطب والطبيعيات والإلهيات، صنف نحو مائة كتاب بين مطول ومختصر. من مؤلفاته: (الإشارات والتنبيهات، ورسالة في النفس.). انظر: أبو بكر بن خلكان: وفيات الأعيان، ٢/ ١٥٧، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ٤/ ٢٠، دار إحياء التراث العربي. والزركلي: الأعلام، ٢/ ٢٤٢.

(٦) انظر: الزركان : الرازي وآراؤه الكلامية ، ص٦٢١.

(٧)الرازي : شرح عيون الحكمة ، ص ٤٠،ت: أحمد حجازي السقا،مكتبة الأنجلو المصرية،

ولا يُنكَر أن الرازي قد أغرق في إدخال الفلسفة إلى علم الكلام، فإنّه إذا تمّ الرجوع إلى كتاب (المباحث المشرقية)، نجد أنّ الرازي قد أدخل فيه الكثير من الفلسفة، لكنّه لم يقصد من ذلك خلط علم الكلام بالفلسفة، بل إنّه كان يرمي إلى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها، ومن ثمّ اعتناق ما هو حق منها وطرح ما هو باطل[١].

ويوضّح الرازي موقفه من الفلسفة والفلاسفة حيث يقول: ((ونختار اللباب من كل باب، ونجتاز التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للألغاز، ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن البعض، ثم نردفها إمّا بالإحكام وإمّا بالنقض، ثمّ نذيلها بالشكوك المشكلة، والاعتراضات المعضلة..)) [٢].

ويقول أيضاً: ((نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره، وإظهار وجه تقريره، أشرنا إلى وجه الإشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال، ثم نجتهد فيه، إمّا بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصّلهم المذكور في متفرقات صحفهم، ثمّ نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها...)) [٣].

وبذلك نجد أنّ الرازي قد لخّص طريقته في استخدام أسلوب الفلاسفة وتبنيه لأفكارهم، وبيَّن القانون الذي يتعامل من خلاله مع الفلسفة والفلاسفة.

وبعد تأليف الرازي للمباحث المشرقية، نجد أنّه قد ألّف كتباً كثيرة، لكنه لم ينهج فيها منهجه في المباحث المشرقية، ولم يكثر فيها من نقل آراء الفلاسفة وأفكارهم، وذلك "كنهاية العقول"، و"المعالم في أصول الدين". [٤]

وإذا أتينا بعد ذلك إلى النزعة العقلية، (ترجيح العقل على النقل) فإننا نجدها بشكل واضح عند الرازي، ونجده قد اقترب بالفعل من المنهج المعتزلي في ذلك.

فقد أعطى الرازي العقل دوراً كبيراً في استدلالاته وبراهينه، وقدّمه في أغلب الأحيان على الدليل النقلي. [٥]

مفهوم الدليل عند الإمام الرازي وغيره من العلماء:

الدليل عند الإمام الرازي: ((هو الذي يمكن أن يُتوَصَّل بصحيح النظر فيه

القاهرةط١٤٠٠هـ.

(١)انظر : الزركان : الرازي و آراؤه الكلامية ، ص ٦١٢.

(٢)الرازي : المباحث المشرقية ، ٨٠/١ ، مقدمة الكتاب .ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي ، ط١، ١٩٩٠.

(٣)المرجع السابق نفسه ٨١/١ .

(٤)انظر : الزركان : الرازي و آراؤه الكلامية ، ص ٦١٣.

(٥) سيأتي في الفصل الآتي أسباب تقديم الرازي الدليل العقلي على الدليل النقلي .

إلى العلم))[1] .
وبعرّفه أيضًا بقوله: ((هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول)). [2] .
ويعرّف المعتزلة الدليل: ((ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه))[3] .
ويعرف الرازي **النظر العقلي** بقوله: ((النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية، ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن))[4] .
وإذا رجعنا إلى كتاب (أساس التقديس)، نجد أنّ الرازي قد أغرق في استخدام الدليل العقلي، سواء في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والمكان، أو في تأويله الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث والممكنات.
وأذكر بعض الأمثلة على ذلك:
يقول الرازي: ((إننا إذا قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزًا أو حالاً في المتحيز، أو لا متحيزًا ولا حالاً في المتحيز، وجدنا العقل قاطعًا بصحة هذا التقسيم))[5] .
ويقول: ((إنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً في العالم، ولا مباينًا عنه في شيء من الجهات الست، وعرضنا على العقل أيضًا أن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وجدنا العقل متوقفًا في المقدمة الأولى، وجازمًا في الثانية....))[6] .
أمّا في الآيات والأخبار التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث والممكنات فإننا نجد أنّ الرازي يلجأ في حل هذا الإيهام إلى التأويل العقلي [7] .
وقد استخدم الرازي منهج التأويل العقلي في جميع الآيات والأخبار

---

(١) الرازي: المحصول في علم الأصول، ٨٨/١.ت: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢ م. وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٥١. مكتبة الكليات الأزهرية، تقديم طه عبد الرؤوف سعد.
(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٥٠.
(٣) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٨٨. ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥م.
(٤) الرازي: معالم في أصول الدين، ص١٩.
(٥) الرازي: أساس التقديس، ص ١٧.
(٦) المرجع السابق، ص ١٧. وانظر أمثلة أخرى: ص ١٨، ص ١٩، ص ٢٠، ص ٢٣، ص ٢٤، ص ٢٥.
(٧) سنذكر أمثلة عن تأويل الرازي لاحقًا. انظر ص ٦٩، ٧٣- ٧٤.

المتشابهة، بينما نجد أن الإمام الأشعري والباقلاني، والجويني في العقيدة النظامية، لم يؤولوا كل الصفات.

فقد أثبت الإمام **الأشعري**[١] الصفات الخبرية لله تعالى على الحقيقة مع تنزيهه عن الشبيه[٢] ، وأول في الصفات التي توهم التغيرات النفسية كالغضب والرضا [٣].

وكذلك **الإمام الباقلاني[٤] ،** فقد أثبت الصفات الخبرية لله تعالى مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن الشبيه، فقد أثبت لله تعالى الوجه واليدين والعينين، مع التنزيه الكامل لله تعالى عن الحاسة والجارحة[٥]..

أما **الإمام الجويني**[٦] فقد أكثر من التأويل في (الإرشاد)[٧] ، لكنه في (العقيدة النظامية) ذكر المذهبين المشهورين ومال إلى عدم الخوض في تأويل المشكلات، مع اعتقاده تنزيه الله سبحانه وتعالى عن صفات المحدثين [٨].

---

(١) الأشعري: (٢٦٠_ ٣٢٤هـ.) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، أبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، من مؤلفاته: اللمع، الإبانة، مقالات الإسلاميين، رسالة إلى أهل الثغر. انظر: وفيات الاعيان، ٣/ ٢٨٤، والسبكي: طبقات الشافعية، ٣/ ٣٤٧٠ ت: د/ عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢م، والزركلي: الأعلام: ٤/ ٢٦٣.

(٢) انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٠٤، ص١١٢، ت: بشير محمد عيون، دار البيان، ط٥، دمشق، ٢٠٠٤.

(٣) انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣٠، ت: عبدالله شاكر محمد الجنيدي، السعودية، ١٤١٣هـ.

(٤) الباقلاني: (٣٣٨_ ٤٠٣هـ)هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، متكلم أشعري ولد بالبصرة، وسكن بغداد، انتهت إليه الرياسة في مذهبه، له مؤلفات كثيرة في الرد على المعتزلة، والشيعة والخوارج والجهمية وغيرها. انظر: ابن خلكان: وفيات الاعيان، ٤/ ٢٦٩، وابن العماد، شذرات الذهب، ٣/ ١٦٩، نشر مكتبة القدسي، مصر.

(٥) انظر: الباقلاني: الإنصاف، ص ٢٤. ت: زاهد الكوثري، ط٣، ١٩٨٠م.

(٦) الجويني: (٤١٩ _ ٤٧٨هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري، المعروف بإمام الحرمين أبو المعالي، فقيه أصولي، متكلم، مفسر، أديب، من تلاميذ الغزالي.(له مؤلفات كثيرة، منها: الإرشاد والشامل، والكافية في الجدل، وآخر كتبه العقيدة النظامية. انظر: ابن خلكان: وفيات الاعيان، ٣/ ١٦٧، والسبكي: طبقات الشافعية، ٤/ ٧٣ وما بعدها) .

(٧) انظر: الجويني: الإرشاد ص ١٥٥_١٦٤، ت: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م.

(٨) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ٣٢، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية ١٩٩٢م.

وفرّق **الغزالي**[1] بين العوام والعلماء، وقال: بأن عوام الخلق لا يُخاض بهم في هذه التأويلات.

أما العلماء فاللائق بهم تعرُّف تلك التأويلات وتفهمها[2] .

أما عند **الماتريدية**[3] ، فقد بيّن البياضي[4] حكم التأويل عند الماتريدية، فذكر أنّ بعض الماتريدية قالوا: بجواز التأويل لا سيما إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب، غير أنه لا يجزم بإرادته خصوصاً؛ لأنّه من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار[5] .

أما عند **المعتزلة**[6] : فإننا نجد عندهم إيغالاً في النزعة العقلية، وخاصة

---

(١) الغزالي: (٤٥٠ _ ٥٠٥ هـ) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام: فيلسوف، متصوف، له أكثر من مئتي مصنف.ولد في طوس، بخراسان وبعدها رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته وتوفي فيها. من كتبه: تهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعارج القدس في أحوال النفس، ومقاصد الفلاسفة، والمعارف العقلية، وفضائح الباطنية، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وعقيدة أهل السنة، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. وله كتب بالفارسية. انظر:الذهبي:سير أعلام النبلاء، ٣٢٢/١٩، والزركلي:الأعلام، ٢٢/٧.

(٢) انظر: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٣٠١_٣٠٢، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، والاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٩.

(٣) نسبة إلى صاحب المذهب أبي منصور الماتريدي، تأتي ترجمته فيما بعد.

(٤) البياضي: (١٠٤٤ _ ١٠٩٨ هـ) أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي، المعروف ببياضي زاده، ولد في استانبول وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم مكة، فاستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها. من مصنفاته: (إشارات المرام من عبارات الإمام، وسوانح العلوم، والفقه الأبسط، وحواش وتعليقات (الزركلي: الأعلام، ١/ ١١٢.ورضا كحالة: معجم المؤلفين ١ / ١٩٢).

(٥) انظر: البياضي: إشارات المرام، ص ١٨٩.

(٦) المعتزلة: فرقة افترقت عن أهل السنة والجماعة، وذلك أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، كانا من تلامذة الحسن البصري، ولما رحلا، أحدثا مذهبًا، وهو: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، واعتزلا حلقة الحسن البصري وجلسا ناحية في المسجد، فقال الناس: إنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة. من اعتقاداتهم: نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة(انظر: أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص٢٠١)، وقولهم إن القرآن محدث ومخلوق (نفس المرجع، ص٥٢٨) وإن الله تعالى ليس خالقًا لأفعال العبد (مرجع سابق، ص ٣٢٣). انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٨وما بعدها، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٣٨، ت: سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ.

في صفات الله سبحانه وتعالى، فقد أول المعتزلة جميع الصفات الخبرية لله تعالى، وذلك تنزيهاً منهم لله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث والممكنات[١] .

بل إنّ المعتزلة أنكروا الصفات الزائدة لله تعالى ولم يثبتوا لله تعالى أي صفة زائدة عن الذات الكاملة، وذلك تنزيهاً لله تعالى عن المثيل والشريك، فهم يقولون: إنه سبحانه وتعالى قادرٌ بذاته لا بقدرة، وعالمٌ بذاته لا بعلم[٢] ، ويعللون ذلك بقولهم: ((هو أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم، لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال.))[٣]

وبهذا نجد أنّ الإمام الرازي يقترب من منهج المعتزلة في اللجوء إلى النزعة العقلية الواضحة - وهذا على خلاف متقدمي الأشاعرة كما تمّ بيانه سابقًا- **سواء في تنزيهه الله تعالى عن الحيز والجهة، أو في تأويله للصفات التي يوهم ظاهرها التشبيه** [٤] .

ولا يفهم من إغراق الرازي في استخدامه للدليل العقلي أنّه اقتصر عليه ، بل إننا نجد أنّ الرازي استخدم كثيراً الدليل النقلي إلى جانب الدليل العقلي، وإن كان قد وضع شروطًا لإفادة الدليل النقلي القطع واليقين، وهذه الشروط تكاد تمنع القطع عن الدليل النقلي.[٥] .

ومع هذا فإننا نجد أنّ الرازي يستدل على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث بالدليل النقلي وحده حينًا، وحينًا أخرى بالدليل العقلي والنقلي معًا.

ففي كتابه:((أساس التقديس)) عقد فصلاً كاملاً في تقرير الدلائل السمعية على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية والحيز والمكان[٦] .

كما نجد أيضًا أنّ الرازي في أساس التقديس يذكر الدليل النقلي، ويبرهن من خلاله بالدليل العقلي على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة.

ونذكر مثالاً على ذلك: يستدل الرازي على تنزيه الله تعالى عن الجهة بقوله تعالى: {ٱ ٻٻ ٻ * پ پ * ڀ ڀڀ ڀ *ٺ ٺ ٺٺ ٿ } [الإخلاص: ١١٢/ ١_٤].

---

(١) انظر: أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧وما بعدها.

(٢) انظر أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠١.

(٣) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠١.

(٤) سنأتي فيما بعد على منهج الرازي في التأويل.

(٥) سنوضح هذا عند ذكر هذه الشروط في الفصل الآتي، ونبين مدى حجية الدليل النقلي عند الرازي.

(٦) انظر: أساس التقديس، ص ٣٠.

ثم يقول الرازي: ((إن قوله تعالى: ﴿أحد﴾ يدل على نفي الجسمية ونفي الجوهرية ونفي الحيز والجهة.

وأما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم، فذلك لأنّ الجسم أقلّه أن يكون مركّباً من الجوهرين، وذلك ينافي الوحدة، و قوله: {أحد} مبالغة في الوحدانية، فكان قوله: {أحد} منافياً للجسمية.))(١)

ويتبين لنا من خلال هذا أنّ الرازي **لم يهمل الدليل النقلي** ؛ بل على العكس من ذلك ، وإنما كان منهجه في هذا أنّه عند التعارض بين دليل نقلي وآخر عقلي ، فإنّه يقدّم الدليل العقلي على النقلي كما سنجد هذا فيما بعد.

وبهذا يتضح أن الرازي في منهجه وكتاباته **لم يكن مقلّداً لمن سبقه**، فقد خالف منهجه في كثير من الأحيان منهج الإمام الأشعري وكذلك متقدمي الأشاعرة(٢) ، لكنّه تأثّر في بعض الأحيان بمنهج الفلاسفة وحذا حذوهم في استخدام أساليبهم الجدلية كما تم بيانه سابقاً.

كما أنّه قد تأثّر أيضاً **بالإمام الغزالي**_رحمه الله تعالى_ حيث نجد أن الرازي في كتابه (**أساس التقديس**) تأثّر بمنهج الغزالي وخاصة في مسألة الصفات المتشابهة وتأويلها(٣) ، لكن النزعة العقلية الموجودة عند الرازي ليست موجودة بتمامها عند الغزالي، وخاصة في الدليل النقلي وحجيته.

وبعد أن تمّ الانتهاء من بيان أهمية العقل والدليل العقلي وحجيته عند الإمام الرازي، سننتقل في المبحث التالي إلى بيان الصيغ والمناهج التي استخدمها الرازي في كتابه (**أساس التقديس**)لصياغة بحوثه ومعارفه وأفكاره.

فإنّه لا بدّ لكل متكلّم من صور وأساليب يستخدمها إمّا في إثبات دعاويه، أو في نقض كلام خصومه والرد عليهم.

---

(١) أساس التقديس، ص ٣٠_٣١.

(٢) أقصد أنه خالفهم في المنهج الذي اتبعه الرازي في تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة، حيث أغرق في استخدام الدليل العقلي وكذلك المنهج الذي اتبعه في تأويله للصفات التي توهم التشبيه.وليس بشكل مطلق.

(٣) إن كتاب الغزالي ((إلجام العوام عن علم الكلام)) يبين مدى تأثر الرازي بالغزالي ، انظر صـ٥٤ـ وما بعدها، ص ٦٠، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي،. وفيصل التفرقة صـ٢ـ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٤م.

الفصل الأول

منهج البحث عند الرازي

في أساس التقديس

المبحث الأول: الصور والأساليب الكلامية عند الإمام الرازي.

يعتمد الرازي في دراساته الكلامية على النظر العقلي والدليل الشرعي معاً كما بيّنّا سابقاً، حيث إنّ مصادر استنباط الأحكام الاعتقادية والاستدلال عليها، تتمثل في النص الديني الصحيح والعقل البشري السليم.

وفي هذا يقول الإمام النسفي[1]: ((أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل)) [2] . والحواس تردّ إلى العقل، لهذا يعتبر النص الديني والعقل هما مصادر استنباط الأحكام الاعتقادية.

وقد يحتاج المتكلم في أثناء بحثه واستدلاله إلى استخدام صيغ ومناهج معينة، أو صوراً وأساليب يصوغ فيها معارفه وأفكاره التي أخذها عن طريق النقل أو العقل، وذلك كي يثبت بها دعواه، أو يحتج بها على الخصم، أو يبين ما يترتب على الخصم من لوازم فاسدة إذا تمسك الخصم بدعواه.

وإنَّ هذه الصيغ والأساليب التي استخدمها علماء الكلام في صياغة بحوثهم وأفكارهم، لها صلة وثيقة بعلم الفقه وأصوله، وقد استعارها المتكلمون من الفقهاء والأصوليين[3] .

فقد استخدم المتكلمون صوراً وأساليب مختلفة في إثبات دعاويهم، وأثناء مناقشاتهم مع الخصم.

وإنَّ هذه الصور والمناهج المستخدمة عند علماء الكلام، منها ما اعتمد عليه الرازي واستخدمه في صياغة أفكاره ومعارفه، ومنها ما انتقده وعاب عليه وبين ضعفه وعدم قيمته.

وفيما يلي نعرض لأهم الصيغ والأساليب التي استخدمها الرازي في كتابه أساس التقديس، مع إيراد الأمثلة من الكتاب نفسه.

أولاً: الصور والأساليب التي استخدمها الرازي في (أساس التقديس).

١_ قياس الأولى:

---

[1] النسفي: (٤١٨ _ ٥٠٨ هـ) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي، عالم بالاصول والكلام، ولد بسمرقند وسكن بخارى. من مؤلفاته: بحر الكلام وتبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد، والعمدة في أصول الدين، والعالم والمتعلم، وإيضاح المحجة لكون العقل حجة، ومناهج الأئمة وغيرها. (انظر: ابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية، ص٣٠٨، والزركلي: الأعلام، ٧/ ٣٤١.وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ١٣/ ٦٦) .

(٢) انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص٦٠. ت: محمد عدنان درويش، (د.ت).

(٣) انظر: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٧٤,مكتبة وهبة القاهرة، ط٢, ١٩٩١. وعلي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٧٤، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م.

وقد عرّفه **الجويني** بقوله: ((قد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل في ذلك الحكم، ويسمى ذلك قياس الأولى)) [١] .

وقد أشار ابن تيمية[٢] إلى هذا القياس وشرحه بقوله: إنّ كلّ كمالٍ ثبت للممكن أو المحدث، فالله سبحانه وتعالى أولى به، وكلّ نقصٍ وعيب ثبت نفيه عن شيء من أنواع المخلوقات والممكنات، فالله سبحانه وتعالى منزه عنه ويجب نفيه عنه بطريق الأولى[٣] .

فكلّ ما نعتقده في عقولنا كمالاً، فالله عزّ وجل أولى به، وكلّ ما نعتقده عيبًا أو نقصًا فالله سبحانه وتعالى مبرأٌ عنه[٤].

وإذا نظرنا لاستخدامات المتكلمين لهذا القياس، نجد أنّ أكثرهم استخدمه في إثبات صفات الله تعالى وتنزيهه عن صفات النقص.

فقد استخدم الإمام الأشعري هذه الصيغة في كتبه.

يقول الأشعري مستدلاً على إثبات صفة العلم لله تعالى بقياس الأولى بقوله :
((إذا كان من له علم من الخلق أولى بالمنزلة الرفيعة ممن لا علم له، فإذا زعمتم أن الله تعالى لا علم له، لزمكم أن الخلق أعلى مرتبة من الخالق . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا..)) [٥] .

حيث يستدل الأشعري هنا على كمال الله تعالى واتصافه بصفة العلم بطريق الأولى، وذلك أن الله تعالى لو لم يتصف بالعلم لكان الخلق أفضل منه لأنهم يتصفون بالعلم ، والله تعالى يتنزه عن هذا ويتعالى، وأولى باتصافه بصفة العلم من خلقه.

---

(١) انظر: الجويني: الكافية في الجدل، ص٤٩٤، ت: د/فوقية حسين، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٩م.

(٢) ابن تيمية: (ت: ٧٢٨هـ) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية يلقب بشيخ الإسلام، له مصنفات عدة منها: الفتاوى الصغرى والكبرى، ونقض المنطق، والرد على المنطقيين، ومنهاج السنة، ودرء تعارض العقل والنقل، وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، وهو الكتاب الذي رد به على كتاب أساس التقديس للرازي.(انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ١/ ١٦٨، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط٢، ١٩٧٢م، وأبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره، ص ١٧وما بعدها. دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢٠٠٠م) .

(٣) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ٢٩/١_٣٠. ت: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٥٠. دار المعرفة، بيروت.

(٥) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة: ص١١٩، وانظر صـ٩٨، ١٢٥.

يقول الأشعري: ((وكيف يجوز أن يكون للخلق علم بذلك وليس للخالق عز و جل علم بذلك ؟ وهذا يوجب أن للخلق مزية في العلم وفضلاً على الخلاق . تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً))(١).

وكذلك استخدم **الباقلاني** قياس الأولى في إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى.

يقول الباقلاني: ((قد ثبت أنّ الله تعالى حي، والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً، وإذا لم يتصف الله سبحانه وتعالى بهذه الصفات فلا بدّ أن يكون موصوفاً بأضدادها من العمى والخرس والصمم، وهذه الأمور آفات تدل على حدث الموصوف بها، فلم يجز أن يتصف الله سبحانه وتعالى بها)) (٢) .

وكذلك استخدم هذا الأسلوب **الغزالي** بشكل واضح.

يقول الغزالي في إثبات صفة الكلام لله تعالى: ((في أنّ الكلام للحي إما أن يقال: هو كمال، أو يقال:هو نقص أو يقال: لا هو نقص ولا هو كمال، وباطل أن يقال: هو نقص، أو لا هو نقص ولا كمال، فثبت بالضرورة أنّه كمال، وكل كمالٍ وجد للمخلوق، فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى)) (٣) .

وإذا وصلنا إلى **الإمام الرازي** فنجده أنّه استخدم أيضاً قياس الأولى في أغلب كتبه(٤) ،

واستخدمه بكثرة في أساس التقديس، في تنزيهه لله سبحانه وتعالى عن المكان والجهة.

يقول الرازي مبيناً تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة:((وأما الشيء الذي يكون مختصاً بالجهة والحيز، فإنه يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز، يستحيل عقلاً حصوله إلا مختصاً بالجهة، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير)) (٥) .وكون الشيء مفتقراً لغيره يعتبر نقصاً فيه ، فكيف بالله سبحانه وتعالى؟ فهو

---

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة: ص١١٩.

(٢) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٤٦، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد صـ٥٧ـ

(٤) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخرين، ص٢٤٩، والخمسون، ص٤٤، ، ت: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر التوزيع، مصر، ط١، ١٩٨٧م. ومعالم في أصول الدين، ص٤٧، والمطالب العالية، ٢٦١/١_٢٦٢. ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ط١، ١٤٠٧هـ.

(٥) أساس التقديس، ص٦٥.وانظر مثالاً آخر على ذلك، ص٧٧_ ٧٨.

أولى أن يكون مبرأً عن النقص وأن لا يكون مختصًا بجهة. وهناك أمثلة كثيرة استخدم فيها الرازي قياس الأولى(٦) .

ويؤكّد الرازي على قاعدة الكمال في صفات الله عزّ وجل **فيقول**: ((إن كل ما كان من صفات الله تعالى، فلا بدّ وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليًا عن صفة الكمال، والخالي عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أنّ ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها، وذلك محال، فثبت أنّ حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال)) (٢) .

وبهذا نجد أنّ الرازي قد استخدم هذا المنهج كبقية المتكلمين وعمل به وخاصة في إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه عن صفات النقص.

٢_ المعارضة:

هي من صور الاستدلال الكلامية التي استخدمها المتكلمون في صياغة كلامهم ومباحثهم.

ويعرّف **الجويني المعارضة** بقوله: ((فهي في اللغة من الممانعة، وفي عرف الفقهاء: ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة)) (٣) .

وعرَّفها أيضًا بقوله: ((قيل: هي إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم نفيًا أو إثباتًا(٤) .

والمعارضة أسلوب يستخدم في النفي والإثبات، إمّا في إثبات دعوى المتكلم أو في نقض ونفي أقوال الخصم.

وللمعارضة صور كثيرة منها: أن يقول المتكلم: لو جاز كذا، لجاز كذا.

أو أن يقال: إذا جوّزت كذا لكان كذا.... أو إذا قلت كذا....لكان كذا..(٥) .

والمعارضة منهجٌ جدلي اعتمد عليه أغلب المتكلّمين في المناظرات الكلامية، فقد استخدمه المعتزلة في مناظراتهم مع الخصم، وفي نقض أقوالهم.

يقول **القاضي عبد الجبار**(٦) في نفي كون الله تعالى عالمًا بعلم:

---

(٦) انظر: أساس التقديس، ص٥٤، ٥٣، ٥٦، ٦٣.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ١٧١/١. مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) الجويني: الكافية في الجدل، ص٦٩.

(٤) الجويني: المرجع السابق ص٦٩.

(٥) انظر: الجويني، الكافية في الجدل، ص٤١٢.

(٦) القاضي عبد الجبار: (ت: ٤١٥هـ) عماد الدين أبو الحسن، عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل عبد الله الهمذاني الأسد آبادي، قاضي القضاة، انتهت اليه رئاسة المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها، من أهم كتبه(المغني)ويعد أعظم موسوعة

((والطريقة المرضية المعروفة في هذا هو أن نقول: إنّ في العدم جهلاً كما أنّ فيه علماً، فلو جاز أن يكون الله عالماً بعلم معدوم، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم؛ وذلك يؤدي إلى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعة واحدة وهو محال)) [١] .

وكذلك استخدمه **الإمام الأشعري** في مناظراته مع المعتزلة في إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة، حيث يقول: ((وممّا يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار، أنّ الله عزّ وجل يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائياً، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه... **وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه......... كما أنّه لما كان عالماً بنفسه جاز أن يعلمنا بها))** [٢] .

وكذلك استخدم هذه الطريقة **الباقلاني**، [٣] **والجويني**[٤] في إسقاط كلام الخصم.

ونجد الغزالي يعارض المجسمة في قولهم: إنّ الله تعالى مستقر على العرش.

يقول: ((لو جاز أن يماسه جسمٌ في هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات.

فيصير محاطاً به، والخصم لا يعتقد بذلك بحال، وهو لازم على مذهبه بالضرورة)) [٥] .

ونجد استخدام هذا الأسلوب **عند الرازي في أساس التقديس بكثرة.**

يقول **الرازي** في ردّه على من أثبت الجهة لله تعالى: **((أنه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال: إن اختصاصه بتلك الجهة واجب، جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه**، وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك، فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام؛ بل يلزمه تجويز أن

حفظت تراث المعتزلة، وله أيضاً(المحيط بالتكليف، وتثبيت دلائل النبوة). انظر: ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٩٣، ت: د/ عصام محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، = ١٩٨٥م. والذهبي: ميزان الاعتدال، ٤ / ٢٣٨، ت: علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.وابن حجر: لسان الميزان، ٣/ ٣٨٦، ت: دائرة المعرف النظامية _ الهند، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.

(١) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص١٨٥.

(٢) الإبانة، ص١٦٦، ت: بشير محمد عيون. وانظر أمثلة أخرى: ص١٢١، ص١٢٧ _ ١٣٤.

(٣) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ص٢٢٦.

(٤) انظر: الجويني: الإرشاد، ص٦٦ _ ٦٧.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٩.

يكون بعضها قديماً)) [١].

ويقول أيضاً: ((لو كان علو الباري تعالى على العالم بالحيز والجهة، لكان علو تلك الجهة أكمل من علوِّ الباري تعالى)) [٢].

ويقول: ((لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة، لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل، فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى، وذلك محال بإجماع المسلمين)) [٣].

وهناك أمثلة أخرى استخدمها الرازي في غير أساس التقديس..

يقول الرازي مستخدماً أسلوب المعارضة في إثبات كون العبد غير موجد لأفعال نفسه: ((لو كان العبد **موجداً** لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جوّزنا الإيجاد من غير علم، بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى، لأنّ القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، لأنّ نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي)) [٤].

وبهذا يتضح أنّ الرازي قد استخدم هذا المنهج في معارضة الخصم ونقض دعاويه.

٣_ القسمة العقلية:

معناها: ((تقليب الأمر على وجوهه الممكنة، بحيث لا يبقى وجه يحتمله العقل إلا ويذكر في التقسيم للبحث والنظر)) [٥].

وقد غلب أسلوب الجدل والقسمة العقلية على الدراسات الكلامية، وذلك بحكم أنها فن دفاعي، يهدف إلى الدفاع عن العقيدة.

إلا أن أغلب المتكلمين كان يستخدمون أسلوب القسمة العقلية والتشقيق الجدلي[٦]، من أجل التوصل إلى نصرة مذهب على مذهب، أو رأي على رأي،

---

(١) أساس التقديس، ص٧٢.

(٢) أساس التقديس، ص٧٨.

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٩٥. وانظر أمثلة أخرى في أساس التقديس، ص٥٢_٥٣، ٧٠_٧٤، ٦٩.

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٩٥. وانظر أمثلة أخرى في أساس التقديس، ص٥٢_٥٣، ٧٠_٧٤، ٦٩.

(٥) وهذا تعريف د/ أحمد طعان، انظر: منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة، ص٢٠٥ رسالة ماجستير، كلية دار العلوم. حيث لم أجد تعريفاً واضحاً للقسمة العقلية، وإنما يوجد تعريفات لأقسام القسمة العقلية، وشروح لها، انظر: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٧٥.

(٦) _ إن مصطلح التشقيق الجدلي هو في معنى القسمة العقلية، وقد شرح هذه

ولم يكن بهدف الكشف عن حقائق جديدة[1]

وتقسم عملية القسمة العقلية إلى قسمين:

القسم الأول: السبر والتقسيم[2] وهو: ((حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلّية في عدد، ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقي)) [3] .

وهذا تعريف الأصوليين، وقد استخدم هذا الأسلوب الأصوليون، ثم استعاره المتكلمون منهم، واستخدموه في مجادلاتهم الكلامية، وتشقيقاتهم الجدلية.

وعرّفه المتكلمون بأنه: حصر الأوصاف المحتملة لتفسير ظاهرة، ثم العمل على بيان فسادها جميعاً ما عدا واحداً منها، وذلك كالقول: إن العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً[4] .

ويقسم هذا النوع من القسمة العقلية إلى قسمين:

الأول: القسمة المنتشرة: وهو ما كثرت فيه الاحتمالات وتعددت الفروض.

الثاني: القسمة المنحصرة: وهو ما كان التقسيم فيه منحصراً بين أمرين، وينتج من فساد أحدهما ثبوت الآخر، أو هو ما تردد بين النفي والإثبات[5] .

القسم الثاني: الحصر والإبطال: ويقوم على تعداد وحصر الاحتمالات لتفسير رأي ما، أو فكرة معينة، ومن ثم إبطالها جميعاً دون استثناء، وذلك

الطريقة الدكتور حسن الشافعي بقوله: ((تتمثل في أن يضع المرء عدة فروض..ثم يعمد إلى فسادها جميعاً ليبطل الأساس الذي قامت عليه، أو إلى إفسادها ما عدا واحداً منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول.)). الآمدي وآراؤه الكلامية، ص ١٥٧، دار = السلام، ط١، ١٩٩٨م.

(١) انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، ص١٣٢ وما بعدها، ط٥، ١٣٨٥هـ.ومحمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص٩، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصري، القاهرة، ط٣. ود.حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٩٠.

(٢) انظر: الرازي: المحصول، ٢١٧/٥، ونهاية السول في شرح منهاج الوصول: للبيضاوي، ١٢٨/٤، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة، ١٩٨٢م. والغزالي: المستصفى، ٢٨١/٢. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٣) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢٧٣/٢، ت: محمد عدنان درويش، ، الناشر: الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، والجويني: البرهان: ٣٥/٢، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت _ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ _ ١٩٩٧م. وعبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار: شرح الكوكب المنير، ٤/ ١٤٢.ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ _ ١٩٩٧ م.

(٤) انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥، والجويني: البرهان، ٤٩/١.

(٥) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥، ود/سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٠٩.

ليتوصل منه المتكلم إلى إبطال الأصل الذي تفرّعت عنه هذه الاحتمالات[١] .

وقد كان **للأشاعرة** دور كبير في استخدام هذا المنهج، وإذا نظرنا إلى كتب الإمام **الأشعري** نرى أنه قد استخدم هذا الأسلوب بكثرة وخاصة في اللمع[٢] ، والإبانة[٣] .

ونذكر فيما يلي تطبيقات المتكلمين لاستخدامهم القسمة العقلية بنوعيها.

أولاً: **السبر والتقسيم**: كَثُرَ استخدام المتكلمين لطريقة السبر والتقسيم.

ونذكر نموذجاً للمعتزلة في استخدام هذه الطريقة.

يقول **القاضي عبد الجبار** في إبطال القول أنَّ شريعة موسى لا تنسخ أبداً: ((ثم يقال لهم: لا يخلو حال هذا الخبر من أحد وجهين، فإمّا أن يكون المراد بأنّ شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز، أو على يدي من لا معجز معه، فإن أردتم به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه، فإنا نوافقكم، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه معجز فإنّ ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام... [٤] .

واستخدم هذا الأسلوب أيضاً، الباقلاني[٥] ، والبغدادي[٦] [٧] ، والجويني[٨] ، والغزالي[٩] .

وإذا نظرنا إلى كتب **الإمام الرازي** نجد أنّ كتبه مليئة بالتشقيقات الجدلية، فقد استخدم الرازي أسلوب السبر والتقسيم بكثرة بكلا نوعيه.

ونذكر بعض الأمثلة لاستخدامات الرازي لهذه الطريقة:

يقول الرازي في أساس التقديس مناقشاً خصمه، وراداً شبهته في كون الله تعالى في الجهة: ((إن كل موجود يفرض مع العالم، فهو إما أن يكون سارياً في العالم، أو أزيد منه في المقدار، أو مساوياً له في المقدار، أو أنقص

---

(١) انظر: الجويني، البرهان، ٣٥/٢.و د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٧٥.

(٢) انظر: أمثلة على ذلك: اللمع: ص٢٢. صححه وعلق عليه د/ محمود غرابة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة.

(٣) انظر: أمثلة على ذلك: الإبانة، ص٥٨، ١٠٩، ت: د/فوقية حسين.

(٤) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٠.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٨.

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي، ص٩٨. مطبعة الدولة، ط١، استانبول، ١٩٢٨م.

(٧) البغدادي: (ت: ٤٢٩هـ) محمد عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التيمي البغدادي، أبو منصور، إمام في الأصول والفرق، ولد ونشأ في بغداد، من مصنفاته: أصول الدين، والفرق بين الفرق. انظر ابن خلكان: وفيات الاعيان، ٣/ ٢٠٣، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر: مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ، والزركلي: الأعلام، ٤/ ١٧٣.

(٨) انظر: الإرشاد: ص١١٠، ص٢٦٧.

(٩) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٥.

منه في المقدار، فانقسام الموجود في الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة، حكم لابدّ له من علة ولا علة إلا الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الأربعة، والقوم لا يقولون به)) (١).

ويقول الرازي: ((إنّ الدلائل القاطعة العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فههنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إمّا أن نصدق بمقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

وإمّا أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

وإمّا أن نصدق الظواهر النقلية، ونكذّب القواطع العقلية، وذلك باطل... ولما بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة)) (٢) .

وهذه الأمثلة في **القسمة المنتشرة**، ونذكر أمثلة أخرى على **القسمة المنحصرة**.

يقول الرازي: ((لا شك أن ما سوى الله تعالى، إما أن يكون محايثًا لغيره، أو مباينًا عن غيره بالجهة))(٣) . ويقول أيضًا: ((إن كل ما سوى الله تعالى، فهو محدث، فيكون صحة الحدوث حكماً مشتركًا بينهما.فنقول: هذه الصحة حكم مشترك، فلا بدّ لها من علة مشتركة، والمشترك إما الحدوث أو الوجود.))(٤) وهناك أمثلة كثيرة في أساس التقديس تبين مدى استخدام الرازي لهذه الطريقة الجدلية(٥)

ثانيًا: الحصر والإبطال:

وهذا القسم كسابقه فقد استخدمه المتكلمون بكثرة، استخدمه المعتزلة والأشاعرة حتى لا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من استخدامهم لهذه الطريقة(٦) .

---

(١) أساس التقديس، ص٩٢.

(٢) أساس التقديس، ص٢٢٠.

(٣) أساس التقديس، ص٨٧.

(٤) أساس التقديس، ص ٩٠.

(٥) انظر: أساس التقديس، ص٥٣، ص٦٨، ص٧١، ص ٨٧، ص٧٩، ص٨٠، ص ٩٢.

(٦) وأذكر مثالاً للإمام الأشعري في استخدامه هذه الطريقة الجدلية، يقول الأشعري: ((ليس يخلو قوله تعالى: { لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥/٣٨] أن يكون معنى ذلك إثبات يدين نعمتين، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين جارحتين _تعالى الله عن ذلك_ أو يكون معنى ذلك إثبات يدين قدرتين، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين ليستا = نعمتين ولاجارحتين ولا قدرتين لا توصفان إلا كما وصف الله تعالى، فلا يجوز أن يكون معنى ذلك نعمتين؛ لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل: عملت بيدي وهو نعمتي، ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعني جارحتين، ولا يجوز عند خصومنا أن يعني

وتقوم هذه الطريقة: على حصر الأوصاف المحتملة لتفسير ظاهرة من قبل المستدِّل ، ومن ثم العمل على إبطال هذه الأوصاف من قبل المعترض[١] .

وفيما يلي أبين تطبيقات الرازي لطريقة (**الحصر والإبطال**) في كتابه (**أساس التقديس**).

يقول الرازي: ((إنّ كلّ متحيّز، فإمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة، كان مركّبًا مؤلّفًا، وإن كان غير قابل للقسمة، فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحد يقول بهذا القول فثبت أنّه تعالى، لو كان متحيزًا، لكان منقسماً مؤلّفًا، وذلك محال)) [٢] .

ويقول أيضًا: ((البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز: هو أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز، لكان إما أن يحصل فيه مع وجوب أن يحصل فيه أو لا مع وجوب أن يحصل فيه، والقسمان باطلان، فكان القول بأنه تعالى حاصل في الجهة محالاً))[٣].

وقد أكثر الرازي من استخدام هذه الطريقة في كتابه (**أساس التقديس**). [٤]

ومع كثرة استخدام الرازي لأسلوب القسمة العقلية وإعجابه بها، فإننا نجده يذم القسمة العقلية المنتشرة، ويؤكد على أنّ حصر الاحتمالات جميعها، أمر في غاية الصعوبة، وذلك لعدم إمكانية استقراء جميع الفروض المحتملة.

يقول الرازي للمجسمة في نقضه لبعض أدلتهم: ((فلم قلتم: إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث، وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟)) [٥]

ويرى الرازي أنّ التقسيم المتردد بين النفي والإثبات هو الذي يقطع العقل بصحته، بخلاف التقسيم المنتشر فإنه لا يفيد اليقين وبالتالي فإنه تقسيم غير تام ولا منحصر.

يقول الرازي: ((إنا إذا قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزًا، أو حالاً في المتحيز، أو لا متحيزاً ولاحالاً في المتحيز، وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم.

ولو قلنا: الموجود إمّا أنيكون متحيزًا أو حالاً في المتحيز، واقتصرنا على

قدرتين. وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع)). الإبانة، ص ١٣٣_١٣٤، ت: د/فوقية حسين.

(١) انظر: الفتوحي : شرح الكوكب المنير ، ١٤٦/٤.

(٢) أساس التقديس، ص٧١.

(٣) أساس التقديس، ص٥٣.

(٤) انظر أمثلة عن ذلك، أساس التقديس ص٦٨، ص١٩، ٣٣، ١٩، ٨٧.

(٥) أساس التقديس، ص٨٤.

هذا القدر علمنا بضرورة العقل أن هذا التقسيم غير تام، ولا منحصر، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث، وَهو أن يقال: إما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز)) (١) .

وينتقد الرازي تقسيمات الخصوم إن لم تكن منحصرة، ويوجّه لهم السؤال التالي: ((وما الدليل على هذا الحصر؟)) (٢) .ثم يقول منتقداً لهم جوابهم: ((أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر، إلا أنّا بينا في الكتب المطوّلة أن عدم الوجدان، لا يدل على عدم الوجود وشرحنا أن هذا السؤال سؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير منحصرة بين النفي والإثبات.)) (٣) .

وكذلك انتقد القسمة العقلية المنتشرة كلاً من الإمامين: الجويني والغزالي، وأخذا بالقسمة المنحصرة الدائرة بين النفي والإثبات.

يقول **الجويني**: ((وإن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات، ولكنه كان مسترسلاً على أقسام يعددها السابر، فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم)) (٤) .

وكذلك الإمام الغزالي، فهو يرى أن القسمة المنتشرة بدعة، يقول الغزالي: ((وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال، ثم اشتغل بحلّه فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر)) (٥) .

ويقول الغزالي مؤكّداً على القسمة المنحصرة: ((السبر والتقسيم، هو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إما حادث أو قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً)) (٦) .

وبهذا نجد أنّ المتكلمين يعتدُّون بالقسمة المنحصرة أكثر من القسمة المنتشرة.

والرازي قد تابع من سبقه في نقده للقسمة المنتشرة، وتصويبه للقسمة المنحصرة. وبالتالي لم يأت بجديد وإنّما كان متابعاً لمن سبقه من العلماء، كالقاضي عبد الجبار والجويني والغزالي. وهذه الطريقة هي ما يسميها المتكلمون بالخلف وهي ما كانت القسمة فيها مترددة بين النفي والإثبات.

---

(١) أساس التقديس، ص١٧ _ ١٨.
(٢) أساس التقديس، ص ٨٦، والمطالب العالية، ٦٨/٢.
(٣) أساس التقديس، ص٨٦.
(٤) الجويني: البرهان، ٥٤/٢.
(٥) الغزالي: إلجام العوام، ص٨١، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
(٦) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص٥.

وبالتالي نجد أنّ القسمة العقلية: هي طريقة في الجدل تتسم بالتشقيق وتعديد الاحتمالات وكثرة الفروض والحجج المتوالية، وذلك بقصد التغلب على الخصم وإفساد حججه.

وهي لا تهدف إلى الكشف عن حقيقة، بقدر ما يكون الهدف منها إنهاك الخصم والتشكيك بحججه[١] .

وأختم هذه الطريقة بنص للآمدي[٢] يبين فيه هدف هذا الأسلوب الجدلي.

يقول الآمدي في شرحه على الإشارات لابن سينا: ((وأما الأقيسة الجدلية فلإقناع المتعلمين في مبادئ العلوم، ولأجل تقرير القضايا المشهورة التي تتم بها المشاركة الإنسانية، ولأجل غلبة المعاند، ولأجل التردد في الأقيسة المشهورة وترجيح بعضها على بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق، ومبادئ الجدل هي المشهورات والمسلمات)) [٣] .

وقد أطلت الشرح في هذه الطريقة، وذلك لكثرة استخدام الرازي لها وخاصة في أساس التقديس، ولا سيما في القسم الذي يتحدث فيه عن تنزيه الله تعالى عن الحيز والجسمية، فتكاد لا تخلو صفحة من هذا الكتاب من استخدام الرازي لهذا الأسلوب الجدلي.

٤_ قياس الخلف:

هو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية، ويعتمد على أسلوب القسمة، بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما.

فإذا بطل أحدهما ثبتت دعوى المتكلم بدون دليل آخر.[٤]

ويعرفه **الجويني** بقوله: ((يدير الناظر المقصود بين قسمين نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على

---

(١) انظر، د/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٩٠.

(٢) الآمدي: (٥٥١_ ٦٣١هـ) هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي، من أئمة الأشاعرة وصاحب المصنفات الكثيرة، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر، وتوفي في دمشق. من أهم كتبه: أبكار الأفكار، وغاية المرام، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين. انظر: وفيات الأعيان، ٢/ ٤٥٥_٤٥٦، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة، مصر ط١ ١٩٤٨م، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٣٦٥، والزركلي: الأعلام: ٤/ ٣٣٢.

(٣) نقلاً من د/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام من كتاب كشف التمويهات ل ٥ أ، ب.

(٤) انظر: د/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٩٦، والآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٥٩، دار السلام، ط١، ١٩٩٨م.

استحالة الثبوت فيحكم الناظر بالنفي)).[١]

وبعرفه **الرازي** بقوله: ((استدلال بامتناع النقيض، على أن الحق هو النقيض الآخر أو ما يكون داخلاً فيه)).[٢]

وفي الحقيقة: إنّ برهان الخلف هو نمط من أنماط السبر والتقسيم القائم على التشقيق الجدلي وذكر الاحتمالات، وهو النوع الدائر بين النفي والإثبات.

ووجدنا فيما قبل أنّ الأشاعرة لم يختلفوا حول هذه الطريقة، بل أشادوا بها واستخدموها في مجادلتهم مع الخصم، ورأينا أنّ الرازي قد أكّد على هذه الطريقة وعاب على من يستخدم القسمة المنتشرة التي لا تقوم على الحصر ولا تدور بين النفي والإثبات.[٣]

وقد نبّه كل من الغزالي[٤] والشهرستاني[٥] [٦] والرازي[٧] إلى بعض الأخطاء التي قد تحصل من جراء الاستدلال بهذا القياس وذلك بأن لا يكون التقابل تاماً بين الأمرين اللذين يراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر.[٨]

ولقد استخدم **المعتزلة** أيضاً قياس الخلف.

يقول القاضي عبد الجبار في إثبات صفة الغنى لله تعالى: ((وتحرير الدلالة على أنّه تعالى غني هو أنه لا تجوز عليه الحاجة، فيجب أن يكون غنيًا)).[٩]
وكذلك نجد هذا القياس عند الإمام الأشعري ومثاله قوله: ((فإن قال قائل: لمَ قلتم إنّ الله سميعٌ بصير؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات فهو سميعٌ بصير)).[١٠]

---

(١) الجويني: البرهان، ٣٦/١.

(٢) الرازي: لباب الإشارات، ص٧٩، ت: أحمد حجازي السقا، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م.

(٣) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص١٨، ٨٦.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠.

(٥) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص١١٥.

(٦) الشهرستاني: (٤٦٧_٥٤٨هـ) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، متكلم على مذهب الأشعري، ولد بشهرستان بين نيسابور وخوارزم، وتوفي فيها. برع في الفقه، وتفرد في علم الكلام في عصره. صنف كتباً كثيرة، منها نهاية الإقدام في علم الكلام. وكتاب الملل والنحل وتلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٢٧٣/٤، ت: إحسان عباس، وعمر كحالة: معجم المؤلفين، ١٨٧/١٠.

(٧) أساس التقديس، ص١٨ وانظر: صالح الزركان: الرازي وآراؤه، ص١٧١.

(٨) انظر: د/حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه، ص١٦٠.

(٩) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص٢١٣.

(١٠) الأشعري: اللمع، ص٢٦.

واستخدم هذا القياس أيضًا الجويني في نفي الجهة عن الله تعالى.[١] ...

وكذلك استخدمه الغزالي[٢] والشهرستاني.[٣]

وقبل **الرازي** هذا القياس واستخدمه بكثرة في كتبه، ويذكر في بعض الأحيان بعد استخدامه له كلمة ((وهذا خلف)).[٤]

ونذكر بعض الأمثلة على استخدام الرازي لهذا القياس في أساس التقديس.

يقول الرازي في برهانه على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الحيز والجهة: وهو أنَّ الله سبحانه وتعالى لو كان في جهة وحيز، فإما أن يكون الجانب الذي فيه يحاذي يمين العرش، أو الجانب الذي فيه يحاذي يسار العرش أو غيره.

ثم يبطل الرازي هذا الكلام؛ لأن هذا يؤدي إلى أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء. حيث يقول: ((وإلا لكان هو في نفسه مركبًا، وقد فرضناه غير مركب وهذا خلف)).[٥]

ويقول الرازي أيضًا مستخدمًا هذا القياس: ((إنّه تعالى لو كان متحيّزًا، لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية، وهذا ممتنع فكونه متحيّزًا ممتنع)).[٦]

وهناك أمثلة كثيرة على استخدام الرازي لقياس الخلف.[٧]

وبعد ذكر هذه الأمثلة: **نجد أنّ الرازي قد وثق بطريقة قياس الخلف واستخدمها بكثرة وخاصة في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث.**

وبهذا يكون الرازي قد سار على نهج من سبقه في استخدام هذا القياس.

ويرى الدكتور حسن الشافعي: أنّ طريقة الخلف بعد أن استقرت في الوسط الكلامي اتسع مفهومها، ولم تعد تتجه إلى الإثبات والبناء، بل أصبح هدف المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأي الخصم من لوازم فاسدة، فيلزمه

---

(١) يقول الإمام الجويني: ((إن من اعتقد على الثقة صانعًا، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة، ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة.)) البرهان، ٣٦/١.

(٢) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٠٧. ت: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط٨.

(٣) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص١١٥.

(٤) انظر: الأربعين في أصول الدين: ١٥٠/١، والمحصل، ص٣٦٣، وأساس التقديس ص٧٧.

(٥) انظر: أساس التقديس، ص٧٧.

(٦) انظر: أساس التقديس، ص٤٨.

(٧) انظر الأمثلة على ذلك في أساس التقديس، ص٤٩، ٥١، ص٥٣.

بها حتى وإن كان الخصم لم يقصدها أو ينتبه إليها.[١]

٥_ الاعتماد على مسلّمات الخصم والإلزام:

يعتبر الإمام **الغزالي** أنّ الاعتماد على مسلّمات الخصوم هو نوع من أنواع المجادلة بالتي هي أحسن حيث يقول: ((ومعنى المجادلة بالأحسن أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد))).[٢]

وهذا يعني أنّ التسليم للخصم، هو تسليم افتراضي وليس تسليم حقيقي أو عن قناعة، وإنما هو تسليم من أجل البناء على مسلّمات الخصم ومن ثم العود بالنقض على الأصل المسلم.[٣]

ويقول **الغزالي** مبيناً الفائدة من هذه الطريقة: ((فإنّه وإن لم يقم عليه دليل ـ أي الأصل المسلم به ـ أو لم يكن حسيًّا ولا عقليًّا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا، **وامتنع** عليه الإنكار)).[٤]

أمّا الإلزام فهو: ((معارضة للخصم بعقائد تتفق مع أصوله وأدلته التي يعتمد عليها، ومع ذلك فهو يرفضها، أو الاعتماد على أصوله لاستنتاج عقائد لا يرضى بها، لأنها مناقضة لعقيدته، أو باطلة لأنها مستحيلة)).[٥]

ولقد استخدم الأشاعرة هذا المنهج في مجادلة الخصوم وإفحامهم.

وإذا نظرنا إلى كتب **الإمام الأشعري**، نجده يعتمد على مسلّمات الخصوم والإلزام. **ونذكر مثالاً على ذلك**، يقول الأشعري رادًّا على من توقف في القرآن وقال لا أقول: إنه مخلوق ولا أقول إنه غير مخلوق: ((يقال لهم: لم زعمتم ذلك وقلتموه؟ فإن قالوا: قلنا ذلك لأن اللّه لم يقل في كتابه: إنه مخلوق، .....ولم يقل إنه غير مخلوق..... يقال لهم: فهل قال اللّه عز وجل لكم في كتابه قفوا فيه ولا تقولوا إنه غير مخلوق.....؟ فإن قالوا: نعم، بهتوا... وإن قالوا لا، قيل لهم: فلا تقفوا عن أن تقولوا غير مخلوق بمثل الجهة التي بها ألزمتم أنفسكم التوقف)).[٦]

واعتمد على هذه الطريقة أيضاً **الباقلاني** في جدله مع النصارى والثنوية

---

(١) انظر: د/حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه، ص١٦٠، ١٦١.

(٢) الغزالي: القسطاس المستقيم، ص٢٠٥، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: د/أحمد طعان: منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة، ص٢١٨.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٥.

(٥) د/أحمد طعان، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملك المخالفة، ص٢١٨.

(٦) الأشعري: الإبانة، ص٩٢، وانظر الأمثلة على ذلك، ص٩٣، ٩٤، ٩٥، ٨١، ٨٠: واللمع: ص٥٩، ٦٧.

وغيرهم[١] ، **والجويني**[٢] ، وتحدثنا عن موقف **الغزالي** من هذه الطريقة، وإشارته إلى أن هذه الطريقة قد استخدمها القرآن الكريم[٣] .

وإذا انتقلنا إلى **الرازي** نجد أنه اعتمد على هذا المنهج، بل واستخدمه بكثرة **في أساس التقديس** وذلك في مناظرته للمشبهة والكرّامية في إثبات الجهة لله تعالى، وتشبيههم سبحانه وتعالى بالحوادث.

يقول الرازي لهم: ((**سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود، لكن لم قلتم: إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى**؟ ...

ثم إن الكرّامية لا يمكنهم أن يقولوا: إن الموجود في الغائب والشاهد واحد؛ وإذا كان كذلك **لزمهم** إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته، والقوم لا يقولون بهذين الكلامين.))[٤] .

ويقول **الرازي** أيضاً ملزماً الخصم القول بما لا يعتقدونه إن استمروا في دعواهم: ((إنه لو وجب حصوله في تلك الجهة، وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات، فحينئذ تكون الجهة شيئاً موجوداً فإذا كان الباري تعالى واجب الحصول في الجهة أزلاً وأبداً، لزم إثبات قديم آخر مع الله تعالى في الأزل، وذلك محال))[٥] .

وهناك أمثلة كثيرة لاستخدام الرازي هذا الأسلوب في أساس التقديس.[٦]

وبهذا نجد أنّ الرازي قد سار في هذه الطريقة على خطا أسلافه من الأشاعرة وحذا حذوهم.

إلاّ أننا إذا نظرنا إلى الجانب الآخر، نجد أنّ هناك من انتقد هذا الأسلوب وعاب عليه:

فابن حزم[٧] ، يعتبر هذا الأسلوب من سمات الضعف وأنه على المتكلم أن

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل، ص٩٣. ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: الشامل للجويني، ص١٢٩. ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

(٣) انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم، ص٥٥.

(٤) أساس التقديس، ص٨٩.

(٥) أساس التقديس، ص٧٢.

(٦) انظر: ص٣٣، ص٥٠، ص٥١، ص ٦٦، ص ٦٩، ص ٧١، ص ٧٢، ص ٧٥، ص ٨٩.

(٧) ابن حزم: (٣٨٤_ ٦٣٧هـ) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد ومات بقرطبة في الأندلس، كان والده وزيراً لأميرها، وكان شافعي المذهب ثم انتقل بعد ذلك إلى مذهب الظاهر وتعصب له وصنف فيه ورد على = مخالفيه. من مؤلفاته: طوق الحمامة من الألفة والآلاف، وإبطال القياس والرأي والاستحسان، والفصل في

لا يتعلق بما يقوله خصمه[١] .

وقد أنكر **ابن رشد**[٢] هذا الأسلوب على الغزالي؛ لأنه يؤدي إلى تناقضات، وأن الأولى أن يعمد

المتكلم إلى كشف الحقيقة وتمهيد طريقها للجميع.[٣]

أمّا **ابن تيمية**: فإنه يعترض على هذه الطريقة لكونها مخالفة لطريقة القرآن الكريم في المجادلة

ويقول: إنّ القرآن لا يحتج في مجادلته على مقدمات الخصوم لمجرد تسليم الخصوم بها.[٤]

٦_ الاستدلال باللازم والملزوم:

يعرف **الجرجاني**[٥] هذه العملية الاستدلالية بقوله: ((الملازمة المطلقة: هي كون الشيء مقتضياً للآخر والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس ملزوم، ووجود النهار لازم))[٦] .

وفي هذا التعريف نجد أنّ الجرجاني لم يذكر إلا حكم الإثبات، مع أنّ هذا المنهج يستخدم أيضاً للنقض والنفي.

وقد بيّن ذلك ابن حزم بقوله: ((وهو يكون على وجهين إما موجبٌ كقولك: إن غابت الشمس كان الليل، وإما نافٍ كقولك: إن لم تطلع الشمس لم يكن

الملل والأهواء والنحل. انظر: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ١٨٩/٤، والصفدي: الوافي بالوفيات، ٧/ ١٧٨. والزركلي: الأعلام، ٢٥٤/٤.

(١) .انظر: ابن حزم: الفصل في الملل، ٢/١، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧هـ.

(٢) ابن رشد: (٥٢٠_ هـ٥٩٥)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أشهر فلاسفة الإسلام، وأبعدهم أثراً في الفكر الأوربي والمسيحي، ولد في قرطبة ومات في مراكش، اشتغل بالقضاء والطب والتدريس، له مؤلفات عديدة منها: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢١/ ٣٠٩، د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص١٥_١٦. والزركلي: الأعلام، ٥/ ٣١٨.

((٣) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص١١٧، ١١٨. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

(٤) انظر: ابن تيمية: معارج الوصول، ص١٣.

(٥) الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي، (٧٤٠_ ٨١٦هـ) يلقب بالسيد الشريف، ولد في جرجان من فارس، متكلم وفيلسوف، درس على قطب الدين محمد الرازي بهراة، اشتهر بكتابة الشروح. من مؤلفاته: شرح المواقف للإيجي، والتعريفات. انظر: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص١٥٤. والزركلي: الأعلام: ٥/ ٧.

(٦) الجرجاني: التعريفات، ص٢٩٤.ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

نهار))[١] .

ولقد استخدم المتكلمون هذه الصيغة الاستدلالية في مجادلتهم مع الخصم، فقد استخدمه المعتزلة، ومن بينهم **القاضي عبد الجبار**، استخدم هذا الأسلوب لإثبات صفة الوجود لله تعالى بناءً على الاستدلال بالملزوم على اللازم، حيث يقول: ((فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنقول: إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق فلو كان القديم تعالى معدوماً، لم يصح كونه قادراً ولا عالماً والمعلوم خلافه.))[٢]

وكذلك استخدم هذا الأسلوب بكثرة **الإمام الأشعري**، ونذكر مثالاً على ذلك:

يقول الأشعري للمعتزلة الذين ينفون الصفات عن الله تعالى:

((فيقال للمعتزلة: إذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم، وإذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى قادر، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم، وإذا زعمتم أن معنى حي معنى قادر، فلم لا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟ فإن قالوا: هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدوراً، قيل لهم: ولو كان معنى سميع بصير معنى عالم، لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك بطل قولكم))[٣] .

فاللازم هنا نفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى، وأنّهما بمعنى عليم، وهذا باطل، لأنّ ملزومه باطل باتفاق، وهو كون كل معلوم مسموع.

وكذلك استخدم هذه الطريقة **الباقلاني** في النفي والإثبات[٤] .

و **الغزالي** في نفي الحيز والجهة من الله سبحانه وتعالى، [٥] واستخدمه أيضاً في إبطال أن يكون لله تعالى شريك في ملكه.[٦]

وإذا وصلنا إلى الرازي، فنجد أنه يسير على خطا أسلافه في استخدام هذا المنهج، ولا سيّما في أساس التقديس، فقد استخدمه على وجه يفوق الحصر.

ونذكر بعض الأمثلة على ذلك:

يقول **الرازي** في تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة: ((لو كان إله العالم

---

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص٨٣، ص٨٣، ت: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٩٠٠ م.

(٢) أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص١٧٧.

(٣) الأشعري: الإبانة، ص١٢١، ت: بشير محمد عيون.

(٤) انظر: تمهيد الأوائل، ص٨٥: في إبطال قول الثنوية.ت: أحمد حيدر.

(٥) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٢.

(٦) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٠.

متحيزاً، لكان مؤلّفاً مركّباً، وهذا محال فكونه متحيّزاً محال))[١] .

ثم يذكر الرازي بيان التلازم فيقول: ((بيان الملازمة من وجهين: الأول: وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد، أن كلّ متحيّز، فلا بدّ وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني، وكلّ ما كان كذلك، فهو منقسم، فثبت أنّ كلّ متحيّز، فهو منقسم مركّب.

الثاني: أنّ كلّ متحيّز، فإمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة، كان مركّباً مؤلّفاً، وإن كان غير قابل للقسمة، فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحد يقول بهذا القول)) [٢] .

ونذكر مثالاً آخر يبين فيه الرازي تنزيه الله تعالى أن يكون بجهة فوق: ((لو كان تعالى في جهة فوق، لكان سماء، ولو كان سماءً لكان مخلوقاً لنفسه وهذا محال، فكونه في جهة فوق محال))[٣] . فاللازم أن يكون تعالى في جهة فوق وهذا باطل، فالملزوم وهو كونه تعالى مخلوقاً لنفسه باطل ومحال.

ويقول الرازي أيضاً في نفي التحيز عن الله تعالى: ((إنه تعالى لو كان متحيزاً، لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية، وهذا ممتنع، فكونه متحيزاً ممتنع))[٤] .

فاللازم هنا كونه تعالى متحيزاً وهو باطل، فملزومه وهو مساواته تعالى للمتحيزات باطل.

وبهذا نكون قد انتهينا من حديثنا عن صور الاستدلال التي استخدمها الرازي في كتابه (أساس التقديس)، وننتقل بعد ذلك لبيان الأساليب والطرق التي انتقدها الرازي فيه، وبيان موقفه منها.

ثانياً_ الصور والأساليب التي انتقدها الرازي في أساس التقديس.

تم في المبحث السابق بيان الطرق والأساليب التي استخدمها الرازي في أساس التقديس، وبينّا

موقفه منها ومدى اعتماده عليها.

وفيما يلي لا بدّ أن نقف قليلاً عند المناهج التي نقدها الرازي، وعاب استخدامها وهي:

١ـ قياس الغائب على المشاهد. ٢ـ الاستقراء.

---

(١) أساس التقديس، ص٦٥.

(٢) أساس التقديس، ص٦٥.

(٣) أساس التقديس، ص٤١.

(٤) أساس التقديس، ص٦٥ وانظر:أمثلة على ذلك، ص٤٢، ص٤٤، ص٥١، ص٥٣، ص٥٤، ص٧٥، ص٦٩.

ونتحدث أولاً: عن موقف الرازي من طريقة: **قياس الغائب على الشاهد.**

القياس بمعناه العام: هو إعطاء حكم شيء لشيء آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم[١].

وعرفه الآمدي بقوله: ((عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل.))[٢]

والقياس بهذا المعنى مفهوم أصولي ويعمل به في أصول الفقه، لكنه انتقل بعد ذلك إلى علم الكلام، ليستخدمه المتكلمون في إثبات الأحكام المتعلقة بالله تعالى، وذلك عن طريق وجود ما يماثلها في الواقع، وسمي هذا القياس حينها بقياس الغائب على الشاهد.[٣]

ويعرّف **الباقلاني** قياس الغائب على الشاهد بقوله: ((ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة بالغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها))[٤]

وقريب من هذا التعريف عرفه **الجويني[٥] والآمدي.[٦]**

ويبين الرازي المراد من قياس الغائب على الشاهد بقوله: ((متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلّل بعلّة، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع، لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه، ورد الغائب إلى الشاهد، ورد الشاهد إلى الغائب)).[٧]

ولقد شاع استخدام هذا القياس في المدارس الكلامية المختلفة من معتزلة وأشاعرة، وغاب عنهم أنّ كلّ منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع، وطبيعة العلم الذي يطبق فيه. فهناك فرق كبير بين بحث موضوعه الوقائع

---

(١) انظر: الغزالي: المستصفى، ص٢٨٠، دار الكتب العلمية.

(٢) الآمدي: الأحكام، ٣/ ١٩٠.

(٣) انظر: د/حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٤١، والمدخل لعلم الكلام، ص٧٥، ود/علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٠٣.

(٤) الباقلاني: تمهيد الأوائل، ص٣٢، ت: عماد الدين أحمد حيدر.

(٥) انظر: الإرشاد: الجويني، ص٩٤، ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥م.

(٦) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٢/١، ٢١٣.ت: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ.

(٧) الرازي: نهاية العقول، ٢٢٣/١، نقلاً عن رسالة الدكتوراه، لـ د/خديجة العبد الله، بعنوان الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٨٨، كلية دار العلوم.

المادية، وآخر موضوعه ذات الله تعالى.(١)

ولقد أخذ بهذا القياس الحشوية(٢) الذين يقولون، بأن الله تعالى جسم واعتمدوا على هذا القول، بناءً على أن كل موجود في الشاهد كذلك.(٣)

وكذلك أخذ بهذا القياس **المعتزلة**، المشهورون بتنزيه الله سبحانه وتعالى.

فاستخدمه **القاضي عبد الجبار** في استدلاله على كون الله تعالى قادراً، بقوله: ((وأمّا الذي يدل على أنّ صحة الفعل دلالة على كونه قادراً، فهو أنّا نرى في الشاهد جملتين: إحداهما صح منه الفعل كالواحد منّا، والأخرى تعذر عليه الفعل، كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمرٍ من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه قادراً، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً؛ لأنّ طرق الأدلة لا تختلف شاهداً أو غائباً))(٤) .

وكذلك استدل القاضي عبد الجبار بهذا القياس في مسائل العدل.(٥)

واعتمد **الأشعري** على هذا القياس في إثبات صفات الله تعالى، ورفضه في أفعاله،

فهو يستدل بهذا القياس على أن لله علماً وقدرة وحياة وكلاماً، قياساً على

---

(١) انظر: د/حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٤٢، والمدخل لعلم الكلام، ص١٧٦.

(٢) الحشوية: هم جماعة كانوا يَقولونَ بِجَواز وُرودِ ما لا مَعْنى لَهُ فِي الكِتابِ والسُّنَّةِ؛ كالحُروفِ فِي أوائِلِ السُّوَر، وهُمُ الذينَ قالَ فيهمُ الحَسَنُ البَصْريُّ لَمَّا وَجَدَ قَوْلَهُمْ ساقِطًا، وَكانوا يَجْلِسونَ في حَلْقَتِهِ أمامَهُ: "رُدُّوا هَؤلاءِ إلى حَشا الحَلْقَةِ"، أيْ: جانِبَها. وإن الحشوية ليسوا فرقة واحدة، فهناك حشوية بين أهل السنة وحشوية بين الشيعة، وحشوية بين المحدثين، وهناك حشوية مشبهة تنتمي إلى الحنابلة وقد تبرأ منهم الحنابلة. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٤هـ ١/١٠٥. ومحمد صديق حسن خان القنوجي والإمام محمد بن عبد الوهاب: قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد _ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢١هـ.و د/ حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ص٧٧.)

(٣) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص٩١، وابن رشد: مناهج الأدلة، ص٧٣ ت: محمود قاسم، ود/سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٣٢، ١٣٦. ود/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ١٧٦، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٢.

(٤) أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص١٥١، ١٥٢.

(٥) انظر: أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص١٩٩.

أنّ الحي منا لا بدّ أن يكون قادراً عالماً، والعالم والقادر منا لا بدّ أن يكون حياً.(١)

ويرفض هذا القياس في أفعال الله تعالى، إذ يرد على المعتزلة قولهم: ((إنّ فاعل السفه سفيه)).(٢)

ونجد أنّ **الباقلاني**، يأخذ بهذا القياس إذا كان الجمع بين الشاهد والغائب العلة أو الدليل.(٣)

وكذلك اعتمد هذا القياس **البغدادي** في إثبات صفات الله تعالى(٤) وأنكر على المعتزلة اعتمادهم

عليه في الحكمة والتعليل والمشيئة الإلهية.(٥) وأنكر هذا القياس كل من الجويني(٦) والغزالي.(٧)

وإذا ما وصلنا إلى الإمام الرازي نجده ينتقد هذا القياس حيث يقول: ((قد بيّنا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة، أنها طريقة ضعيفة لا تفيد الظن المقنع، فكيف الجزم واليقين))(٨) .

ويعتبر **الرازي** هذه الطريقة التي احتجّ بها العلماء ضعيفة.

يقول **الرازي**: ((المعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فيجب أن يكون في الغائب كذلك، وهذه الدلالة ضعيفة لوجوه....))(٩) .

وانتقد **الرازي** المعتزلة لاستدلالهم بهذا القياس حيث يقول لهم: ((كون الواحد منا حياً، يخالف كون الله تعالى حياً، وأيضاً فذات الواحد مخالفة لذات الله تعالى بالماهية، ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية))(١٠) .

---

(١) انظر: اللمع، ص٢٦، ص٢٧، ص ٣١، ص٣٨، ص ٤٢، ص ٥٢.

(٢) الأشعري: اللمع، ص٥٨.

(٣) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٥٣.ت: أحمد حيدر.

(٤) انظر: البغدادي: أصول الدين، ص ٧٨، ٧٩.

(٥) انظر: البغدادي: أصول الدين، ص١٤٦_١٥٢.

(٦) : انظر: الجويني: البرهان، ٢٥/١، د/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٨١، ود/سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٠٥.

(٧) انظر: الغزالي: معيار العلم، ص١٥٤، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ود/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٨٢.

(٨) الرازي: المطالب العالية، ٦٤/٨.

(٩) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٨٩. مكتبة الكليات الأزهرية، تقديم طه عبد الرؤوف سعد.

(١٠) الرازي: المطالب العالية، ١٩٦/٣، ١٩٧. وانظر: الأربعين، ٢٤/١، مكتبة الكليات

وبقول **الرازي** مبيناً عدم صحة قياس الغائب على الشاهد: ((إنّ ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، وحياته تعالى، مخالفة لحياة سائر الأحياء وإذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء، صحتها على ذاته وحياته))[١] .

ويقول الرازي في أساس التقديس منتقداً هذا القياس، مبيناً أن الوجود ليس واحداً في الشاهد والغائب: ((وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظي))[٢] .

ونجده يُلزم الكرّامية بكون وجود الله تعالى مختلفاً عن وجود الشاهد حيث يقول: ((إن الكرّامية لا يمكنهم أن يقولوا: إن الموجود في الغائب والشاهد واحد؛ وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته))[٣].

ويؤكد **الرازي** موقفه هذا بنقده لمستخدمي قياس الغائب على الشاهد، بأنه لو لم يعلم في الشاهد عالم حي قادرٌ، وليس بجسم، فلا يعني هذا أنه لا يوجد في الغائب لفقدان نظيره.[٤] .

ويقول أيضاً منتقداً هذا القياس مبيناً سبب هذا النقد:

((سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد، فلم قلتم: إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل.))[٥] ويبين الرازي أيضاً أنه لكي يصح قياس الغائب على الشاهد فلا بد وأن يكون الوجود حقيقة واحدة في الشاهد والغائب، وأن ذلك يقتضي كون وجوده تعالى زائد على حقيقته، وهذا غير مسلم به.[٦]

ويؤكد **الرازي** في أساس التقديس: ((أن ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء))[٧] .

ويقول الرازي: ((إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية)) [٤].

وبناءً على هذا فقد رفض الرازي قياس الغائب على الشاهد، وعاب على

الأزهرية.

(١) الرازي: الأربعين، ١/٢٤٠.

(٢) أساس التقديس: ص٨٩، وانظر: ص٨٢.

(٣) أساس التقديس، ص٨٩.

(٤) أساس التقديس: ص٦٠.

(٥) أساس التقديس، ص ٦٣.وانظر: والمطالب العالية، ٢/ ٣٨.

(٦) انظر: أساس التقديس، ص ٨٢.

(٧) أساس التقديس: ص٢٦.

(٤) أساس التقديس: ص٢٦.

من يستخدمه. وذلك لعدم وجود وصف مشترك بين الغائب والشاهد. وأي وصف يمكن أن يجمع بين ما هومتصف بصفات الحوادث والممكنات، وبين ذات علية متعالية عن صفات الحوادث والكائنات؟!

لقد أصاب **الرازي** في رفضه لهذه الطريقة في الاستدلال. فإنه يستحيل أن نقيس ما نشاهده في المخلوق على الخالق، ونثبت له نفس الأحكام. وكان الأولى بالعلماء أن يقفوا عند قوله تعالى: {ٿ ٺٿ ٿ ٿ ٹ ٺ}. [الشورى: ٤٢/١١].

فيثبتوا لله سبحانه وتعالى ما أثبته لنفسه، ويقفوا عند ما لا يوجد فيه نص من القرآن الكريم. دون أن يخوضوا في التشبيه، ولا يجعلوا الحديث عن ذات الله تعالى وصفاته كحديثهم عن الكائنات، فيطبقوا المقولات الإنسانية على ذات الله تعالى وما يتصل بها من صفات وأفعال.

٢_الاستقراء:

الاستقراء: من المناهج التي استخدمها المتكلمون في أبحاثهم ومعارفهم، وقد استعاروه من علم أصول الفقه.

ويعرف الغزالي الاستقراء بقوله: ((هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة، تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكم ذلك الكلي به))[٥].

وكذلك عرفه الجرجاني.[٢]

ويعرفه **الرازي** بقوله: ((الاستدلال بشيء على شيء، أي الاستدلال بالخاص على العام))[٣].

وعرفه **الآمدي** بقوله: ((البحث والنظر في جزيئات كلي عن مطلوب))[٤].

ويقسم هذا الاستقراء إلى تام وناقص، ويعتبر الاستقراء التام، صادقاً يقيني النتائج، أما الناقص، فهو كاذب وغير يقيني[٥].

ويسمى الاستقراء التام: قياساً مقسماً[٦]، وهو ما كان الحكم فيه موجوداً في جميع جزئياته إلا أنه يسمى استقراء، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات[٧].

---

(٥) الغزالي: معيار العلم، ص١٤٨.

(٢) التعريفات، ص٣٧.

(٣) المحصل: للرازي، ص٥٥٢، ت: حسين أتابي، مكتبة التراث، ط١، ١٩٩١م.

(٤) انظر: الآمدي: غاية المرام، ص٤٥، ت: حسن محمود عبد اللطيف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص ١٨٤. ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

(٦) انظر: الإيجي: المواقف، ص ١٨٤، الجرجاني: التعريفات، ص ٣٧.

(٧) الجرجاني: التعريفات، ص ٣٧.

وقد رفض الأشاعرة الاستقراء كمنهج للاستدلال به في الأصول والقطعيات، وقبلوه في الفروع والظنيات. ذلك لأن الاستقراء التام غير ممكن في مجال الإلهيات، والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين، يقول **الآمدي** مبيناً أنّ هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن وغير مفيد:

((ولو قدر أن ذلك غير محال، فالاستقراء إمّا أن يتناول الغائب أو ليس، فإن تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره، وإن لم يتناوله بل وقع لغيره من الجزيئات، فهو لا محالة _ استقراء ناقص وليس بصادق)) [١] .

ويؤكد **الغزالي** على عدم إمكانية الاستقراء في المباحث الإلهية، فيقول:

((مثاله في العقليات أن يقول قائل: فاعل العالم جسم، فيقال له لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم، فيقال له: لم؟ فيقول تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل به. وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب، فإنا نقول: هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم))[٢] .

وكذلك **نهج الرازي** في نقد الاستقراء وبيان عدم صحته في الأصول والقطعيات.

يقول **الرازي**: ((سلّمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً، ولا بخصوص كونه عرضاً، فلمَ قلتم: إنه لا بد من تعليله، إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر، إلا أنّا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود))[٣] .

وبذلك نجد أن الرازي يقرر أن الاستقراء التام غير ممكن في مجال الإلهيات وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه في الأصول والقطعيات.

وفي النهاية: نؤكد على أن الاستقراء ليس مجاله العلوم الإلهية والمباحث الغيبية، وأن استخدامه فيها غير مشروع وغير ممكن، وإنما مجاله العلوم الطبيعية والتجريبية، كما أن لكل علم مناهجه وأدواته الخاصة به[٤] .

---

(١) الآمدي: غاية المرام، ص٤٦.

(٢) انظر: معيار العلم في المنطق، ص١٤٨.

(٣) الرازي: أساس التقديس، ص٨٦.

(٤) انظر: د.حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص١٨٥، والآمدي وآراؤه، ص١٥٠، ود/أحمد طعان: مناهج الأشاعرة، ص٢١٦.

المبحث الثاني

التأويل عند الإمام الرازي.

أولاً: مفهوم التأويل عند الرازي.

معنى التأويل لغةً: للتأويل في اللغة معانٍ عدة، منها:

١_ الرجوع والمصير: من آل يؤول أولاً ومآلاً إذا رجع. وأول الشيء رجعه.(١)

٢_ التدبر والتفسير: أول الكلام وتأوله، أي: دبّره وقدّره. وتأوّله: فسّره(٢) .

ويقول ابن منظور(٣) : وقوله عزّ وجل: {ئائا ئـ} [يونس: ١٠/ ٣٩]. أي: لم يكن معهم علم تأويله(٤) .

والمراد بالتأويل: ((نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)). (٥)

وقد نص **الإمام الرازي** على المعنى اللغوي لكلمة التأويل فقال: ((التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك: آل الأمر إلى كذا، إذا صار كذا. وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه، هذا معنى التأويل في اللغة، ثم يسمى التفسير تأويلاً. قال تعالى: {ڑ ڑ ڑ کک ک ک} [الكهف: ١٨/ ٧٨]. وقال تعالى: {ثج ثم}[النساء: ٤/ ٥٩]. وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى))(٦)

والتأويل **اصطلاحًا عند الرازي**: ((عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر))(٧) .

ويمثل هذا التعريف عرّفه **الغزالي**(٨) .

وقال **الجرجاني**: إنّ كل تأويل هو صرف عن الحقيقة إلى المجاز(٩) .

إذن **التأويل**: هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (أول) ١١/ ٣٢، دار صادر بيروت ١٩٩٥.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة أولى، ١١/ ٣٢.

(٣) ابن منظور (٦٣٠ _ ٧١١ هـ) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، إمام في اللغة والأدب، ولد في مصر وتوفي بها، من أشهر كتبه: (لسان العرب ومختار الأغاني ومختصر مفردات ابن البيطار، ونثار الأزهار في الليل والنهار. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ٢/ ١٠٧، و الزركلي: الأعلام، ٧/ ١٠٨، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ١٢/ ٤٦.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة (أول) ١١/ ٣٢.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، مادة (أول) ١١/ ٣٢.

(٦) مفاتيح الغيب، المشهور (بالتفسير الكبير)، ١٥٢/٧. دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

(٧) المحصول في علم الأصول: ٣٦٤/١، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

(٨) انظر: الغزالي: المستصفى، ص١٩٦، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٠م.

(٩) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص٧٢.

(١٠) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص٧٢.

وفرّق **الغزالي** بين التفسير والتأويل. فالتفسير: هو تعبير عن اللفظ بمرادفه. والتأويل: العدول عن المعنى الظاهر إلى معنى خفي[١] .

وقال بعضهم: إن التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.[٢]

ثانياً: موقف الرازي من الدليل النقلي وحجيته في العقيدة.

قبل الحديث عن منهج الرازي في التأويل، وعن ضوابط التأويل، لا بد من الوقوف عند موقف الرازي من الدليل النقلي.

ويقصد بالدليل النقلي: الدليل الشرعي ويسمى بالدليل السمعي[٣] .

يعرف الآمدي الدليل النقلي بقوله: ((الدليل السمعي في العرف: هو الدليل اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء، هو الدليل الشرعي، وهو عندهم منقسم إلى الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس والاستدلال....

وأما في عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب والسنة وإجماع الأمة)).[٤]

إذن_الدليل السمعي عند المتكلمين يراد به الكتاب والسنة والإجماع[٥] .

وفيما يلي نعرض باختصار حجية الكتاب والسنة عند الرازي في العقيدة.

١- حجية الكتاب في العقيدة:

الكتاب: هو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولقد اتفق جميع المسلمين على أن القرآن الكريم حجة، وعدّه المسلمون المصدر الأول الذي يعتمد عليه في الأدلة[٦] .

وليس هناك خلاف بين المعتزلة وأهل السنة في حجية الكتاب[٧] .

---

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص٣٠٦، من كتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٢) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ٢/ ٤٦٠. مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني , القاهرة, ط١٤٢١،١هـ

(٣) الآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٥/٢.

(٤) الآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٥/٢.

(٥) انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص٨٨، والباقلاني: الإنصاف، ص١٩ _ ٢٠.والبغدادي: أصول الدين، ص١٧-١٨.

(٦) انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٩١/١، دار الكتب العلمية، بيروت ط١٩٨٥/٥م. والأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، والقاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ص٩٨. والباقلاني: إعجاز القرآن، ص١٨٩، ت: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص٢٣٤، ت: فؤاد سيد، الدار التونسي

وكذلك نجد أن الرازي يعتمد على القرآن الكريم في الرد على الملحدين ولا يخلو كتاب من كتب الرازي من الآيات القرآنية التي يستدل بها، بل نجد أن الرازي كثيراً ما يستنبط من الأدلة القرآنية أدلة عقلية ويرد بها على الخصم.[١]

٢- حجية السنة النبوية في العقيدة:

السنة: هي ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير[٢] . وهي حجة عند المسلمين ولم يقع خلاف في ذلك، وإنما وقع الخلاف في طريق التثبت من صحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وأنكر غلاة الروافض[٣] حجية السنة[٤] ، وشكك بعض المعتزلة في حجيتها[٥] ، وينسب إلى النظام[٦] أنه أنكر حجية السنة حتى المتواتر منها[٧] . ونقل ابن حزم إجماع المسلمين على تكفير من يجحد حجية السنة[٨] . وتقسم الأخبار من حيث عدد رواتها إلى قسمين:

أخبار متواترة، وأخبار آحاد[٩] .

ونبين أولاً : حجية السنة المتواترة في العقيدة.

للنشر، تونس، ١٩٧٤م. وأحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٦٠٧.وطبقات المعتزلة، ص٩٨.

(١) انظر: أساس التقديس، ص٣٠، ٣١، ومفاتيح الغيب، ٢١٠/٥ في تفسير قوله تعالى: ((من بعد ما جاءتكم البيّنات))[البقر: ٢/ ١٠٩].

(٢) انظر: الآمدي: الإحكام، ١٦٩/١. تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ.

(٣) الروافض: هم الذين رفضوا إمامة زيد بن علي لمخالفته مذهب آبائه في الأصول. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ٢٩.

(٤) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٧.

(٥) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٠٩_١١٠.

(٦) النظام: (ت: ٢٣١) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام أبو إسحاق البصري من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة = سميت (النظامية) نسبة إليه، اشتهر بالنظام لإجادته نظم الكلام، ويقال: إنّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. كان شاعراً أديباً بليغاً وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة، وكان أشد الناس إزراء على أهل الحديث مات في خلافة المعتصم. انظر: ابن حجر: لسان الميزان، ١/ ٦٧، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤١، والزركلي: الأعلام، ١/ ٤٣.

(٧) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٢٥.

(٨) انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٨/٢، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٩٨٥.

(٩) انظر: مقدمة ابن الصلاح: ص٢٦٧، ت: د/نور الدين عتر، دار الفكر دمشق، ط٣، وابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ص٣٨، ٣٩، ت: د/نور الدين عتر، مطبعة الصباح، ط٢، ١٩٩٣م.

الخبر المتواتر: ((هو الذي رواه كثير، يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى انتهاء السند، وكان مستندهم الحس))[١] .

وقد اتفق جميع المسلمين على حجية الخبر المتواتر في العقائد والعمليات[٢] .

وقد نقل **الرازي** أقوال العلماء في إفادة خبر التواتر للعلم، وهذا ما ذهب إليه الرازي[٣] حيث يقول مبيناً شرط الخبر لإفادة العلم اليقيني: ((أن يبلغ في الكثرة إلى حيث يمتنع في العادة تواطؤهم في الكذب))[٤] .

ثم يقول: ((إذا حصل الشرطان _ وهو أن يبلغ المخبرون في الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب، وكان المخبر عنه شيئاً محسوساً، كان هذا الخبر مفيداً للعلم اليقيني))[٥] .

ثانياً: خبر الآحاد وحجّيته في العقيدة:

خبر الآحاد: ((كل خبر قصر عن إيجاب العلم سواء رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد))[٦]. وقيل: ((الآحاد هو ما لم يجمع شروط التواتر))[٧].

وقد اختلف العلماء من حجية خبر الآحاد في العقيدة.

فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى عدم جواز الاعتداد بأخبار الآحاد في مجال العقيدة[٨].

وذهب الباقلاني[٩] والجويني[١٠] والبغدادي[١١] أيضاً إلى أن خبر الآحاد لا

---

(١) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص٤٠٤ دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٩٩٢م، وانظر طاهر الجزائري: النظر إلى أصول الأثر، ١٠٨/١، ت: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية _ حلب، ط١، ١٤١٦هـ _ ١٩٩٥م، والشيرازي: اللمع، ص٧١، دار الكتب العلمية ط٢، ٢٠٠٣ م _ ١٤٢٤ هـ.

(٢) انظر: ابن حزم: الإحكام، ١٠٠/١، وما بعدها، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٢٥.وأصول الدين، ص١٢، والجويني: الإرشاد، ص٤١٢. والرازي: المحصول، ٣٣٧/٣.

(٣) انظر: الرازي: المحصول: ٣٢٤/٢.والأربعين في أصول الدين، ٢/ ٨٠_ ٨١.

(٤) الرازي: الأربعين ٨٠/٢.

(٥) الرازي: الأربعين، ٨٠/٢ _٨١.

(٦) الباقلاني: تمهيد الأوائل، ص٤٤١.ت: أحمد حيدر، وانظر: الشيرازي: اللمع، ص ٧٢، وطاهر الجزائري: النظر إلى أصول الأثر، ١٠٨/١.

(٧) ابن حجر: نزهة النظر، ص٧٤.

(٨) انظر: الخياط: الانتصار، ص٩، نقلاً من د/خديجة العبد الله، الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٥٧.

(٩) انظر: تمهيد الأوائل، ص٤٤١.

(١٠) انظر: : البرهان، ٢٢٨/١.

(١١) انظر: البغدادي: أصول الدين، ص١٢.

يفيد العلم. وذهب عدد كبير من الأشاعرة إلى أن خبر الواحد إذا احتفت به قرائن فإنه يفيد العلم[١] . وذهب الرازي إلى أن خبر الآحاد يفيد الظن، ولا يجوز التمسك به في معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته[٢].

وذكر الرازي وجوهًا كثيرة لإثبات ظنية أخبار الآحاد، منها:

إمكانية وهم الرواة وخطئهم، ووقوعهم في السهو في المتون والألفاظ، وطعن الصحابة بعضهم في بعض، وأن الراوي قد يروي على سبيل التأويل، وكثرة الأخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب التشبيه[٣] .

فهذه الأسباب وغيرها، جعلت الرازي لا يعتمد على خبر الآحاد في معرفة الله تعالى وصفاته، ويذهب إلى عدم إفادته العلم[٤] .

يقول الرازي: ((إن أجلّ طبقات الرواة قدرًا وأعلاهم منصبًا الصحابة، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين))[٥] .

ويدلّل على هذا بقوله: ((أليس من المشهور أن عمر طعن في خالد بن الوليد[٦] ، وأن ابن مسعود وأبا ذر[٧] كانا يبالغان في الطعن في عثمان))[١] .

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ٣/ ٦٠٨، ت: د/ عبد الرحمن عميرة. والزركشي: البحر المحيط، ٣١٠/٣، ت: محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م، الشيرازي: اللمع، ص٧٢.

(٢) انظر: المطالب العالية ٢٠١/٩، والأربعين في أصول الدين ٢٥٢/٢، وأساس التقديس، ص٢١٥، والقضاء والقدر، ص١٧١.

(٣) انظر: أساس التقديس، ص٢١٦وما بعدها، والأربعين، ٢٥١/٢، والقضاء والقدر، ص١٧١ وما بعدها.

(٤) انظر: أساس التقديس، ص٢١٦وما بعدها، والأربعين، ٢٥١/٢، والقضاء والقدر، ص١٧١ وما بعدها.

(٥) أساس التقديس، ص٢١٦.

(٦) خالد بن الوليد: (ت: ٢١ هـ) خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي: سيف الله الفاتح الكبير، الصحابي.كان من أشراف قريش في الجاهلية، وشهد مع مشركيهم حروب الإسلام إلى عمرة الحديبية، وأسلم قبل فتح مكة سنة ٧ هـ. فشهد غزوة مؤتة، وسماه النبي صلى الله عليه وسلم، سيف الله، وشهد الفتح وحنينا، وتأمر في أيام النبي صلى الله عليه وسلم، واحتبس أدراعه ولأمته في سبيل الله، وحارب أهل الردة، ومسيلمة، وغزا العراق وشهد حروب الشام. روى له المحدثون ١٨ حديثًا.ومات بحمص في سورية.

انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ١/ ١٢٦، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ١/ ٣٦٦.

(٧) أبو ذر الغفاري: أبو ذر الغفاري (ت: ٣٢ هـ) جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد، من بني غفار، من كنانة بن خزيمة. صحابي جليل، من السابقين إلى الإسلام، هاجر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بادية الشام، فأقام إلى أن توفي أبو بكر وعمر ولم يزل بها حتى ولي عثمان رضي الله عنه ثم استقدمه عثمان لشكوى معاوية به

وبناء على ذلك فإن الرازي يضعف كثيراً من أخبار الآحاد، لأن ظواهرها يوهم تشبيه الله سبحانه وتعالى بغيره.

يقول الرازي ((وأما الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته، فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة؟..وهو أنه قد اشتهر فيما بين الأمة، أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخباراً منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها. وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ويبطل الربوبية، فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.))[٢]

وبناء على هذا فإننا نجد أنّ الرازي كان له موقف خاص من الأحاديث المشتملة على ما يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث، فنجده يطعن أحياناً في بعض الأخبار الصحيحة ويضعفها إذا كان ظاهرها يخالف تنزيه الله سبحانه وتعالى، فيعمد إلى تأويل هذه الأحاديث [٣].

ويؤكد على عدم جواز الاستدلال بها والأخذ بظاهرها.

ويبين الرازي أنّ حتى الأحاديث التي رواها **البخاري ومسلم**[٤] فإنه قد يتطرّق إليها الضعف، حيث يقول: ((وأمّا البخاري ومسلم رحمهما الله فهما ما كانا عالمين بالغيوب؛ بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما؛ فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة من زمان رسول الله عليه السلام إلى زمانهما، فذلك لا يقوله عاقل.فغاية ما في الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم؛ إلاّ أنّا إذا شاهدنا خبراً مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول عليه السلام، قطعنا بأنّه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدّثين))[٥] .

ويردِّ ُعلى هذا الكلام بالأمور التالية:

أولاً - أنّ موقف الرازي من الأحاديث الصحيحة ولا سيمّا إذا كان رواتهما البخاري ومسلم، قد يفتح باب القول بالهوى والتشكيك بالأحاديث الصحيحة لمجرد إدخال الشك والريب في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أكثر من يترصّد لهذا الدين ولأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإننا إذا

وأسكنه الربذة فمات بها. ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ١/ ٧٥، وابن حجر: الإصابة، ١٢٥/٧، ت: علي محمد البجاوي دار الجيل _ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ

(١) أساس التقديس، ص ٢١٦.

(٢) أساس التقديس، ص ٢١٨.

(٣) انظر: أساس التقديس، ص٢١٧، والقضاء والقدر، ١٧٢.

(٤) ستأتي ترجمتهما في قسم التحقيق.انظر: ص ٢٩٦، ص٣٤٦.

(٥) أساس التقديس، ص ٢١٨.

شككنا في أي من الأحاديث الواردة في صحيحي البخاري ومسلم ، وهما أصح الكتب بعد القرآن الكريم[١] ، والعلماء يقولون: أعلى درجات الصحيح هو ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم[٢].

ويقول أستاذنا الدكتور : نور الدين عتر : ((الحكم في أحاديث الصحيحين: أنها كلها صحيحة، ......ثم إنّ الإجماع قد انعقد على صحة أحاديث الكتابين، فإذا قيل هذا الحديث رواه البخاري، أو مسلم، كان ذلك كافياً للحكم بصحة الحديث لا حاجة إلى أن يحكم عليها بالصحة.))[٥]

فلا حرج إذاً على من يأتي بعد ذلك ويشكّك في صحة أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم استناداً منه إلى أنها تخالف مقتضى العقل.

ثانياً - كما أنّ الإمام الرازي ليس من أهل الاختصاص في علم الحديث فلا يمكنه أن يردّ حديثاً أو يضعفه مجرد أن ظاهره قد يوهم التشبيه،خصوصاً إذا علمنا أن هناك قواعد علمية اتفق عليها أهل الاختصاص في علم الحديث دراية ورواية، يتم بموجبها قبول الحديث أو رده، وليس بينها ما جعله الرازي سبباً لرد الأحاديث السابقة[١]، وبما أنّ الرازي ليس من أهل الاختصاص في علم الحديث ، فيجب العود إلى أهل الاختصاص في هذا الشأن ، عملاً بقوله تعالى:{ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ }[النحل: ٤٣/١٦]

وهذا ما ربّانا عليه علماؤنا الأجلاّء وأساتذتنا الأفاضل- جزاهم الله عنا كل خير- أن لا نأخذ علماً إلا من أهله .

وأذكر مثالين على تضعيف الرازي لبعض الأحاديث التي رواهما البخاري ومسلم.

يقول الرازي: ((حضرت في بعض المجالس. فتمسك بعض الحشوية بما يروون: أن عليه السلام: قال: ((إن إبراهيم كذب ثلاث كذبات))[٢] فقلت: إنه لا

---

(١) انظر:السخاوي : فتح المغيث، ص٢٦، دار الكتب العلمية - لبنانالطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ ، وابن الصلاح: مقدمة ابن الصلاح، ص١٠، الناشر: مكتبة الفارابي، الطبعة: الأولى ١٩٨٤ م.

(٢) انظر: أبو إسحاق الحويني: سلسلة شرط البخاري ومسلم، ص٦.

(٥) انظر: منهج النقد في علوم الحديث ، ص٢٥٤، دار الفكر دمشق-سورية الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ -١٩٩٧م

(١)انظر: السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،الناشر : مكتبة الرياض الحديثة - الرياض
تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف.ومقدمة ابن الصلاح ، ص١٠.وابن حجر: نزهة النظر، ص١٠.

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما بلفظ: ((لم يكذب إبراهيم قط إلا ثلاث كذبات)) البخاري: كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ((واتخذ الله إبراهيم خليلا))، رقم (٣١٠٨) ومسلم، كتاب: الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، رقم

يجوز إسناد الكذب إلى خليل الله بمثل هذا الخبر الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف. فقال الحشوي: _كالغضبان علي _: كيف يجوز تكذيب الراوي ؟ فقلت له: العجب منك ومن دينك، حيث تستبعد تكذيب الراوي، ولا تستبعد براءة خليل الله عن الكذب.))[٣] .هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

والرازي إن كان يقصد بالروايات الضعيفة مثل هذا الحديث، كان الأولى أن يؤوله على معنى صحيح كما أول كثيراً من الآيات القرآنية الثابتة قطعاً بدل أن يكذب الراوي والمصححين للحديث، كما أن لفظ الحديث بتمامه لا يعني الكذب بالمعنى المتبادر إلى الذهن؛ بل إن سياق الحديث يدل على غير هذا، والله أعلم.

ويقول الرازي في تفسيره عن هذا الخبر: ((ثم إن ذلك الخبر لو صح فهو محمول على المعاريض))[٤] .

ونقول: أنّه إذا أمكن حمل الحديث على معنى صحيح، فلم نلجأ إلى تكذيب الراوي والرواة [٣] ؟

وذكر الرازي في كتابه (أساس التقديس) حديث: ((لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؛ حتى يضع رب العزة قدمه فيها، فتقول: قط قط وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقاً فيسكنهم فضل الجنة.))[٤] .وهو حديث رواه البخاري ومسلم.

ثم قال الإمام الرازي بعد أن بين وجوه ضعف هذا الحديث: ((فثبت بهذه الوجوه أن هذه **الأخبار ضعيفة جداً**، ثم نقول: إن بتقدير صحتها، فهذه الألفاظ محتملة للتأويل))[٥] .

والقانون في ذلك عند الرازي: ((أنّ الدلائل القاطعة العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فههنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

(٢٣٧١)، وأخرجه الإمام أحمد وأبو داود، والترمذي وغيرهم.

(٣) القضاء والقدر، ص ١٧٢.ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٤م.وقوله:((ولا تستبعد براءة خليل الله عن الكذب)) العبارة فيها خطأ، والصحيح : (ولا تستبعد تكذيب خليل الله).

(٤) مفاتيح الغيب، ٣٥/١١.

(٣) انظر رد ابن فورك على من يضعف هذه الأحاديث، (مشكل الحديث وبيانه، ص٢١٦، وقد ذكرت كلام ابن فورك في النص المحقق، انظر: ص٤٠٣.)

(٤) أخرجه البخاري: كتاب: تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، باب: قوله: وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، رقم (٦٨٣٦)، ومسلم: كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون..، رقم (٥٠٨٥).

(٥) انظر: أساس التقديس، ص١٨٦.

إمّا أن نصدق بمقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال. وإمّا أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال. وإمّا أن نصدق الظواهر النقلية، ونكذّب القواطع العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجز على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد عليه السلام. ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القاطعة، صار العقل متهماً غير مقبول القول.

ولو كان كذلك، يخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم يثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل. ولما بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة.)) [١] .

والحقّ أنّ خبر الآحاد متى صح بأن توفرت فيه شروط الصحة بشكل قاطع لا مجال للاحتمال فيه، وكان محتفًّا بالقرائن التي تسكن النفس إليها ولا يبقى معها احتمال البتة،فإنه يفيد العلم اليقيني ويجب الاعتقاد والعمل به ، وإن لم يثبت فإنه يرفض ولا يقبل في كل أمور الدين، ولا فرق في ذلك بين العقائد وغيرها[٢] .

وبهذا نجد أنّ الرازي يرجّح العقل على النقل، **ويذهب إلى التأويل على أن يأخذ بظواهر النصوص**، وبالتالي فإنه وضع قانوناً كلياً يرجع إليه في جميع المتشابهات.

وهذا ما سنبحثه إن شاء الله في المبحث التالي.

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠_٢٢١. وانظر: الرازي: المحصول، ١/ ٤٠٦. ومفاتيح الغيب، ٧/٢٢، والأربعين في أصول الدين، ١/ ١٦٣.ومعالم أصول الدين، ص٢٢، ٤٤.

(٢) انظر:د/ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٢٤٦وما بعدها ، وقد ذكر أستاذنا د/ نور الدين الأدلة على ذلك. و عبد العزيز بن راشد: رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد، ص٣٣، مطبعة المدني، مصر، ط١. ويقول الكوثري: ((لولا الاعتماد والاستناد على أخبار الآحاد في باب المغيبات، لكان حفاظ الأمة لاعبين في تدوين ما يتعلق بها في كتبهم، ولكان علماء التوحيد هازلين حينما يقولون في كتبهم في الأمور الغيبية: صح الحديث في ذلك عن المعصوم، ولا استحالة في حمله على ظاهره، لأنه من المقرر عند أهل الحق: أن النصوص تحمل على ظواهرها، مالم يمتنع حملها على ظواهرها، فإذا امتنع ظاهر النص، أُوِّل إذ ذاك فقط، فيذكرون الأخذ بالظاهر ما لم يمتنع الأخذ به امتناعاً شرعياً أو عقلياً.)) (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة، ص ١١٤.) ويقول أيضاً: ((فخبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول يقطع بصدقه)) (مرجع سابق، ص١٠٩.)

ثالثًا: جدلية العلاقة بين العقل والنقل عند الإمام الرازي.

تحدثنا في المبحث السابق عن الدليل النقلي عند الرازي وحجيته في العقيدة. ووجدنا أنّ الدليل النقلي حجة عند الرازي إلا أن القاعدة عنده، أن الدلائل العقلية القطعية تقدم على الأدلة النقلية إذا كان ظاهرها يشعر بخلاف ذلك. وهذا يجعلنا نقول: إن الدليل النقلي عند الرازي **ظني الدلالة**.

وهنا يظهر لنا **منهج الرازي العقلي**، حيث يقدّم الدليل العقلي على الدليل النقلي.

ويبين الرازي السبب في ذلك: وهو أنه عند عدم إمكان الجمع بين الدليلين حينما يظهر بينهما تعارض، فإننا إما أن نصدق العقل والنقل معاً، وهذا محال، أو نبطلهما معاً، وهو أيضاً محال، أو

نصدق النقل ونكذب العقل، وهو أيضاً باطل، لأن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي

إلى القدح في العقل والنقل معاً، وهذا باطل، فلم يبقَ إلا أن نأخذ بمقتضى العقل[١] . وإذا نظرنا إلى موقف الأشاعرة من الدليل النقلي، نجد أنه قد مرّ بمراحل مختلفة[٢] . ففي المراحل التي كان فيها الأشعري والباقلاني، كان هناك توازنًا بين العقل والنقل، ثم جاء بعد ذلك الجويني، ورجحت كفة العقل على النقل إلى أن جاء الرازي، فأدخل **فكرة المعارض العقلي.**

وتقوم هذه الفكرة: على أن الدليل النقلي لا يفيد القطع إلا عند انتفاء المعارض العقلي له، وذلك بأن لا يقوم دليل قاطع عقلي أو نقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل. [٣].

ويعتقد الرازي أن الدليل النقلي يتوقف في إفادته لليقين على مقدمة غير يقينية، وهي عدم وجود دليل عقلي يوجب تأويل ذلك النقل[٤] .

---

(١) انظر: أساس التقديس، ص٢٢٠، والأربعين في أصول الدين ١٦٣/١، ومفاتيح الغيب ٧/٢٢، ومعالم في أصول الدين ٢٢، ٤٤.

(٢) انظر: د/حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص١٥٣.

(٣) انظر: المحصول، ١/ ٤٠٦، وأساس التقديس، ص٢٢٢، والأربعين ١٦٣/١.

(٤) انظر: الرازي نهاية العقول ٢٥/١، نقلاً عن د.خديجة العبد الله، الرازي بين المعتزلة والأشاعرة صـ٧٥.

ويقول التفتازاني: ((الحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه؛ إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتًا أو نفيًا، فضلاً عن العلم بذلك، فما يقال: إن إفادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وأنه يفيد ذلك ويستلزمه، فمعناه أنه يكون بحيث إذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه.)).(شرح المقاصد، ٥٥/١، الناشر: دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ _ ١٩٨١م.)

وقد صرح الرازي في أغلب كتبه بظنية الدليل النقلي، وبين أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، لأن التمسك بها يتوقف على مقدمات عشر يجب توفرها في الدليل النقلي لإفادته اليقين وهذه الشروط هي[١] :

١-معرفة معاني المفردات اللغوية.
٢-معرفة وجوه النحو والتصريف.
٣-عدم الاشتراك.
٤-نفي الحذف والإضمار.
٥-نفي التقدم والتأخير.
٦-نفي المجاز.
٧-نفي التخصيص.
٨-عدم وجود الناسخ.
٩-نفي المعارض العقلي.
١٠- نفي المعارض النقلي.

وبهذا يصرح الرازي: ((إن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقامات مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا))[٢] .

ويؤكد على هذا في تفسيره حيث يقول: (**إن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة**، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات....))[٢]

ونستنتج من هذا:

وترى الباحثة: أن ما يقوله التفتازاني: هو الأصح، وإلا لخلت الأدلة النقلية من القطع وتحولت إلى نصوص ظنية.

(١) انظر: الرازي معالم في أصول الدين صـ٢٢ـ، والمحصل صـ٥١ـ، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، وبذيله كتاب: تلخيص المحصل للطوسي، وأساس التقديس صـ٢٣٤_٢٣٥.

(٢) أساس التقديس، ص٢٣٥، وانظر الرازي: المحصول، ١/ ٣٩١_ ٤٠٧. ومفاتيح الغيب،١٤٧/٧، والمعالم في أصول الدين، ص ٢٢، ٤٤.والقضاء والقدر، ١٠٥_١٠٧. والمطالب العالية، ٩/ ١١٦..والمحصل، ص١٤٣. ويعترض التفتازاني على هذا القول، حيث يقول: ((**مَنْ ادَّعَى أَنْ لاَ شَيْءَ مِنْ التَّرْكِيبَاتِ بِمُفِيدٍ لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ فَقَدْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْمُتَوَاتِرَاتِ**)) انظر: شرح التلويح على التوضيح، ٢٨٥/١.وانظر: ابن تيمية في رفضه لقانون الرازي في حجية الدليل النقلي ، درء تعارض العقل والنقل ، ٥/ ٣٢٨وما بعدها.

(٢) انظر: الرازي : مفاتيح الغيب، ٧/ ١٤٧.

(٣) انظر الرازي أساس التقديس صـ٢١١، ٢١٠. والمحصل صـ١٤٣ـ. ومفاتيح الغيب ، ٧/٢٢.

أولاً_ أن الدليل النقلي عند الرازي ظني الدلالة، ولا يمكن إفادته القطع واليقين.

ثانياً_ أنه إذا تعارض دليل نقلي مع آخر عقلي، فإنه يجب تأويل الدليل النقلي بما يتوافق مع العقل؛ لأن الدليل النقلي ظني الدلالة والعقلي قطعي..

ولا يقوى ظني الدلالة على مخالفة ما هو قطعي الدلالة(٣) .

وحينئذ لا يبقى الدليل النقلي حجة قطعية؛ فقد ثبت عند الرازي أنه لا بد في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي، ولكن عدم المعارض العقلي غير يقيني؛ إذ المطلوب عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية، وعدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود؛ إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه، وبالتالي تكون دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة ظنية، فتكون دلالتها أيضاً ظنية، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن الأدلة النقلية مفيدة لليقين.

وبذلك نجد: أنّ الرازي قد أحال النصوص النقلية إلى مجموعة ظنيات، إن لم يكن في الثبوت ففي الدلالة، ويعتبر الدليل العقلي هو الدليل الخالي من الظن، بل هو حاكم على الظني لأنه قاطع، ولأنه أصل والدليل النقلي فرع.

ولا بدّ من وقفة تأمل في قانون الرازي الذي يعتبر فيه النصوص النقلية ظنية وأن العقل هو الدليل القاطع الذي لا يدخله الظن.

فنقول: إنّ **الدليل العقلي** قد يرد عليه ما يرد على الدلالات اللفظية من نقض، وذلك لأن المصطلحات العقلية أو الفلسفية والكلامية كثيرة، وتكاد تختلف بين واضع وآخر.

فالتوقف على نقل مفردات اللغة والنحو والتصريف، ليس فقط في النصوص القرآنية والحديثية؛ بل أيضاً في الأدلة العقلية وذلك حين تصاغ في قوالب تعتمد على اللغة والمنطق.

كما أننا نجد أن هناك اختلافات بين الفلاسفة والمتكلمين في معظم المسائل التي تعتمد على العقل، مع أن كلاً من هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين يدعي الوصول إلى الدليل العقلي البرهاني أو اليقين.

فهل تكون إذاً الأدلة العقلية قاطعة؟ ونجد أن الرازي نفسه رفض تعريفات وأقيسة سبقه بها غيره. وإذا كانت كل النصوص لا تخلو من معارض لغوي أو عقلي أو نقلي، فهي يعني هذا أن الدليل السمعي غير بيِّن بنفسه؟.... وأن الأدلة السمعية ليست حجة في العقائد؟....

لا بدّ من وجود قطعيات في السمع يحكم العقل بقطعيتها وإلاّ لكانت النصوص النقلية لا تفيد العلم، وبالتالي لا يحتج بها في القطعيات.

يقول التفتازاني: ((والحقّ أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع

ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة))(١)

يقول الكوثري(٢) : ((أما الدليل اللفظي، فيفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد، بطرق متعددة، وقرائن منضمة عند الماتريدية...وعليه جرى المتقدمون من أئمة هذه الأمة وجماهير أهل العلم من كل مذهب، بل الأشعري يقول: إن معرفة الله لا تكون إلا بالدليل السمعي.

ومن يقول هذا يكون بعيداً عن القول بأن الدليل السمعي لا يفيد إلا الظن، فيكون من عزا المسألة إلى الأشعرية مطلقاً متساهلاً، بل غالطاً غلطاً غير مستساغ.

والواقع أن القول بأن: " الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ودون ذلك خرط القتاد" تقعر من بعض المبتدعة....وليس لهذا القول أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين، ويتخذ معولاً بأيدي المشككين.))(٣)

ويقول الآمدي: ((وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني؛ فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا.ولا يخفى أن ذلك ممكن في كل نقلي غير ممتنع.))(٤)

إذاً: لا بد من بيان أن هذا المنهج لا ينسحب بالضرورة على كل النصوص، وأن القطع موجود في بعض الأدلة العقلية وفي الأدلة السمعية..... وأنه لا يمكن أن يكون هناك عقل مستقل عن النصوص، بل لا بد من منهج عقلي على فهم النصوص، ومنهج سمعي في فهم الأدلة العقلية وضبطها وبيان

---

(١) شرح المقاصد، ١/ ٥٤.

(٢) الكوثري: (١٢٩٦_ ١٣٧١هـ) هو محمد زاهد الكوثري، إمام علامة، برع في علوم الرواية والدراية، وله علم واسع بنوادر المخطوطات في العالم، ولد في الأستانة، وسافر إلى مصر ثم الشام، ثم استقر في مصر في القاهرة، له مؤلفات عدة منها: حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، ومقالات كثيرة جمعت في كتاب اسمه مقالات الكوثري، وقرة الناظر في آداب المناظر، والاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار. (انظر: مقدمة مقالات الكوثري: الشيخ يوسف البنوري: ص (ب)، والشيخ محمد أبو زهرة ص(س)،
ومحمد إسماعيل عبد ربه، ص.٣٩ .

(٣) الكوثري: نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ٨١، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ. وانظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٣٣٥.

(٤) الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/ ٣٢٦.

معرفة زيفها من صحيحها.

يقول الآمدي: ((أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق، فمما يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية؛ لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح.))[١] .

ونجد أن الرازي نفسه قد استدل بالأدلة السمعية في القطعيات، ولا يخلو كتاب من كتبه من الأدلة السمعية، بل إن أساس التقديس مليء بالأدلة السمعية التي استدل بها الرازي في معرفة الله تعالى وصفاته، فهو يستدل بها في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى.

فقد عقد الرازي فصلاً كاملاً في تقرير الأدلة السمعية في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى[٢] .

ونجده يستنبط من الأدلة السمعية أدلة عقلية، ويتوجه بها إلى الخصم، كما بينا ذلك سابقًا[٣]

حتى إننا نجد أن الرازي في تأويله للصفات الخبرية والمتشابهات، يستدل في بعض الأحيان على أدلة نقلية في تأويله. حيث يقول الرازي في تأويل قوله تعالى: {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ}[البقرة: ٢/ ٢١٠] ((هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئًا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته. والذي يدل على صحة هذا التأويل، أنه تعالى قال في الآية المتقدمة: {ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا} [البقرة: ٢/ ٢٠٩]. فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: { ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ}))[٤] . وبهذا نجد أنّ الرازي يعتمد على الأدلة السمعية في القطعيات، وفي تنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقات حتى في تأويله العقلي نجده يعتمد على الأدلة السمعية.

وقد صرَّح الرازي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) بأنّ القول بظنية الأدلة النقلية ليس على إطلاقه، فربما اقترن بالدليل النقلي قرينة تؤدي إلى إفادة الدليل النقلي اليقين.

يقول: ((واعلم أنّ هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن

---

(١) الآمدي: الأحكام، ٢/ ١٦٣، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٢) أساس التقديس صـ٣٠ـ.

(٣) أساس التقديس صـ٣١ـ.

(٤) أساس التقديس صـ١٣٨، ١٣٧ـ.

الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين)) [١] .

رابعاً: قانون التأويل عند الإمام الرازي.

رأينا فيما سبق أنّ الرازي يقرر أنّه في حال وقوع التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي فإنّه يجب تقديم الدليل العقلي وخصوصاً أن الدليل النقلي ظني، لذلك فيجب تأويله ليوافق مدلول الدليل العقلي.

وقد وضع **الرازي** قانوناً خاصاً للتأويل، وقد سبقه في ذلك **الغزالي،** وذلك في عصر سادت فيه التأويلات الفاسدة والباطلة من قبل الباطنية والشيعة والفلاسفة، وألف كتاباً خاصاً في ذلك سماه ((قانون التأويل)).

ونجد أنّ الرازي قد تأثر كثيراً بقانون الغزالي في التأويل.

ونبين فيما يلي باختصار **منهج الغزالي في التأويل** لننتقل فيما بعد إلى بيان منهج الرازي وقانونه الذي ارتضاه في التأويل.

يمكن تلخيص منهج الغزالي في التأويل في النقاط التالية:

أولاً: التوفيق بين العقل والنقل وجعل كلّ منهما أصلاً في حال تعارضهما[٢] .

فالغزالي يرى أن العقل لا يعارض النقل نظراً لاتحاد مصدرهما وتساويهما في القوة.

ثانياً: الكف عن التأويل في حال تعارض الاحتمالات من غير وجود ترجيح[٣] .

ثالثاً: التزام موافقة اللغة العربية إما بوصفها أو استعمالها وترك تأويل ما لا يتوافق مع أي وجه من وجوه اللغة[٤] .

رابعاً: العدول عن المعاني المستعملة في لغة العرب والتي لا تتوافق مع الشرع والعقل[٥] .

خامساً: التأويل بنهايات الأشياء فيما لم يكن حمله من الظواهر على بدايته.

مثل الغضب، فإن الغضب في بدايته غليان دم القلب، واحمرار في الوجه، وهو لا ينفك عن نقص وألم، وفي نهايته إنزال العقاب.

والغضب في بدايته يستحيل في حق الله سبحانه، لذلك يؤول على ثبوت

---

(١) الأربعين ٢/٢٥٤.

(٢) انظر الغزالي: : قانون التأويل، ص ٥٨٠_٥٨٣، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٣) انظر: الغزالي: قانون التأويل، ص ٥٨٠_٥٨٣.

(٤) انظر: الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ٣٠٦، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٥) انظر: الغزالي: فيصل التفرقة، ص٢٤٩، ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. وإلجام العوام في علم الكلام، ص٣٠٨.

صفة يصدر منها ما يصدر من الغضب، وهي إرادة العقاب[1] .

وبهذا نجد أنّ العقل عند الغزالي لا يعارض دليلاً شرعيًا صحيحًا في حقيقة الأمر[2] .

أما قانون الرازي في التأويل: فيقوم على أنّ التقديم في حالة التعارض بين الأدلة يكون للدليل العقلي.

وقد صاغ الرازي قانون التأويل بقوله: ((وأمّا الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة، **فالجواب الكلي عنها:** أنّ القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، لأن النقل فرع على العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق)) [3] .

وقد بيّن الرازي أن هذا القانون يرجع إليه في حال التعارض بين العقل الصحيح وظاهر النقل حيث قال: ((فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات)) [4] .

ويبين الرازي أنّه في حال عدم إمكان تأويل النصوص، فيجب عندها تفويض العلم بها إلى الله تعالى[5] .

وللرازي قانون في تأويل الصفات التي توهم تغيراً نفسياً كالحياء والغضب ذكره في (أساس التقديس).

فمثلاً: الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوفِ ما يُعاب به ويُذمّ، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى؛ لأنه تغير يلحق البدن، ولا يعقل هذا إلا في حق الجسم، وقد ورد في قوله تعالى: {إن الله لا يستحيي أن

---

(١) انظر: الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٢٤٠_٢٤٤، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٢) انظر الغزالي قانون التأويل صـ٩_٦ـ. فيصل التفرقة صـ١٨٧ـ.، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت،
ط١، ٢٠٠٤م.

(٣) معالم في أصول الدين صـ٤٤ـ. وانظر أساس التقديس صـ٢٢١، ٢٢٠ـ. والأربعين في أصول الدين ١٦٣/١.

(٤) أساس التقديس صـ٢٢١ـ، والمحصول في أصول الفقه ١١٢/١.

(٥) انظر معالم في أصول الدين صـ٤٤ـ، ومفاتيح الغيب ١٤٧/٧، وأساس التقديس صـ٢٢١ـ.

يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها.....} [البقرة: ٢٦/٢] فإذا كان كذلك وجب تأويله.

وقانونه كما يقول الرازي: ((إن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات، أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأغراض لا على بدايات الأعراض.

مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح.

وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته؛ بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته[١].

وبهذا نجد أن قانون الرازي في الصفات التي توهم تغيراً نفسياً في حق الله تعالى: أن نحمل هذه الصفة على نهايتها وليس على بدايتها. [٢]

فقد ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف صفات لا يمكن ثبوتها لله تعالى على ظاهرها وذلك مثل المكر والخداع والغضب والحياء، حيث تنطوي هذه الصفات على كيفيات نفسانية، لا يمكن إجراؤها على ظاهرها في حق الله تعالى.

وللرازي قانون في تأويل هذه الألفاظ المشعرة بالتغيرات النفسية، ينزه فيه الله سبحانه وتعالى فيها عن مشابهة المحدثات، بطريقة سهلة يقرب فيها معاني هذه الصفات من الأذهان.

حيث يقول الرازي: إن لكل واحدة من هذه الصفات أموراً تحدث في البداية وآثاراً تصدر عنها في النهاية، والأمور التي تحدث في البداية هي التغيرات العضوية، وذلك كاحمرار الوجه واصفراره وانبساطه وتقبضه إلى غير ذلك من الآثار التي تصدر نتيجة التأثر والاضطراب.

أما النتائج التي تصدر نتيجة هذه التغيرات النفسية فهي كالإضرار بالغير، أو عقابه، أو إيصال النفع إليه، وذلك حسب التغير النفسي المتأثر به.

إلا أنّ هذه الأمور النفسية، فهي إن حدثت للإنسان فهي تنطبق عليه بمقدماتها ونتائجها، أمّا في حق الله تعالى فإنها لا تنطبق إلا على النتائج.

فمثلاً: الغضب له مظاهر وتغيرات تتجلى في ظاهر بدن الإنسان، وكذلك اضطرابات تحدث في داخله.**ونتيجته**: إما إضرار الغير، أو إيصال العقاب إليه.

أمّا الله سبحانه وتعالى فهو منزه عن الجسمية وعن صفاتها، لذلك فهذه الصفات التي توهم تغيرات نفسية، فهي حق الله تعالى لا يتصف بها إلا بالآثار

(١) أساس التقديس ص١٩١، ومفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١٢٢/٢، ١٤٥/١٨.

(٢) التفسير الكبير ١٢٢/٢.

التي تصدر عن هذه التغيرات وليس في الأمور التي تحدث نتيجة هذه التغيرات في البدن أو في داخله، فالغضب في حق الله تعالى لا يثبت منه إلا نتيجته وهي التعذيب ووصول العقاب إلى الجاني[١] .

خامساً: دواعي التأويل وموجباته عند الإمام الرازي.

متى يجب التأويل ؟

يقول الإمام الرازي مبيناً متى يحسن التأويل: ((واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأمّا لما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً)) [٢] .

ونرى أنَّ هذا الكلام مهم جداً، ولو التزم به الرازي في جميع الصفات لما خالف مذهب السلف.

وذكرنا فيما سبق أن الرازي يلجأ إلى التأويل في حين وقوع تعارض بين العقل والنقل.

إذن هناك دواعٍ عند الرازي يلجأ فيها إلى التأويل، فما هي هذه الدواعي؟

إن دواعي التأويل عند الإمام الرازي تتلخص بأمرين:

الأول: إمكان التعارض بين العقل والنقل.

الثاني: المتشابه في القرآن الكريم.

أولاً_ إمكان التعارض بين العقل والنقل.

ونذكر بعض الأمثلة التي ذكرها الإمام الرازي **في التعارض بين العقل والنقل.**

يقول الإمام الرازي: ((لما دلَّت الدلائل على امتناع كونه في المكان والجهة، ثبت أنه لا بدَّ من التأويل))[٣] .

ويذكر الرازي الدلائل العقلية على كون الله سبحانه وتعالى منزه عن الحيز والجهة.

يقول الإمام الرازي:

١- ((إن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون متحيزاً، لأنّ كل متحيز متناهٍ، وكل متناه ممكن، وكلُّ ممكن محدث، فلو كان متحيزاً لكان محدثاً وهذا محال[٤] .

٢- لا يجوز أن يكون الله تعالى متحيزاً، لأنه لو كان كذلك لافتقر إلى الجهة

---

(١) انظر: أساس التقديس صـ١٩١و مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١٢٢/٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٥٢/١٥.

(٣) مفاتيح الغيب، ٣٠/ ١٠٩.

(٤) انظر أساس التقديس صـ٣٦ـ.

والحيز، وافتقار الإله واجب الوجود محال، فكونه في الحيز محال)) [١] .

فإذا وجدنا بعد ذلك أدلة نقلية توهم اتصاف الله تعالى بالحيز والجهة وذلك كالآيات والأخبار التي ورد فيها ذكر النزول، واستواء الله سبحانه وتعالى على العرش، فلا بد من اللجوء إلى التأويل، وتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي، وذلك لوجود تعارض بينهما.

ثانياًـ وجود المتشابه في القرآن

وهذا ما بينه الرازي بقوله: ((وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية، فالجواب الكلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى)) [٢]

وبالتالي لا بدَّ من تقديم ما هو عقلي وقطعي الدلالة، على ما هو نقلي وظني الدلالة.

وبهذا يتبين لنا، أن الرازي يلجأ إلى التأويل في حال التعارض بين العقل والنقل في المتشابهات [٣] .

وبالتالي لا بدَّ من تقديم العقل على النقل؛ لأن العقل وخاصة في تنزيه الله تعالى عن الحوادث قطعي، والنقل ظني ولا سيما في الآيات والأخبار التي توهم ظاهرها اتصاف الله سبحانه وتعالى بالحوادث.

وترى الباحثة: أنّ قانون الرازي في التأويل هو قانون محكم، لا سيَّما في العصر الذي وُجد فيه الرازي، حيث كَثُر فيه المشبّهة والمجسّمة، فكان لا بدَّ من التصدي لهذه الفرق الضالة التي توصف الله سبحانه وتعالى بما لا يليق به وتشبهه بالمخلوقات.

فجاء قانون الرازي في التأويل رادعاً لكل من أراد أن يُدخل على هذا الدين ما ليس منه ويشوش على المسلمين عقيدتهم في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقات تصديقاً لقوله تعالى: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}.[الشورى: ١١/٤٢].

وقبل أن ننتهي من منهج الرازي في التأويل، لا بدَّ من التعرض لطرق التأويل عند الرازي ليتضح لدينا منهج الرازي وطريقته في التأويل.

فمنهج الرازي في التأويل ليس عشوائياً؛ وإنما هو منهج محكم يقوم على أصول ومبادئ تتفق مع مبادئ العقل واللغة العربية.

سادساًً: طرق التأويل عند الإمام الرازي.

---

(١) انظر أساس التقديس صـ٤٨ـ. وانظر أمثلته على ذلك صـ١٥٥، ٤٩، ١٩ـ.

(٢) معالم في أصول الدين صـ٤٤ـ.وأساس التقديس، ص ٢٢٠.

(٣) انظر معالم في أصول الدين صـ٤٤ـ. وأساس التقديس صـ٢٢٠ـ. والأربعين في أصول الدين ١٦٣/١.

تقوم طرق التأويل عند الرازي على ثلاثة أصول:

الأول: تقديم قطعي العقل على ظاهر النص، وقد تحدثنا عن هذا الأصل في المبحث السابق.

الثاني: أساليب اللغة العربية (المجاز والكناية).

الثالث: رد المتشابه إلى المحكم.

ونتحدث فيما يلي عن الأصل الثاني والثالث من أصول ومبادئ التأويل عند الرازي.

أولاًً- **أساليب اللغة العربية(المجاز والكناية).**

يعرف الرازي الحقيقة والمجاز بقوله: ((**الحقيقة**: كل كلمة أريد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به.. ويدخل فيه الحقيقة اللغوية.. والعرفية.. والشرعية..

والمجاز: كلمة أريد بها معنى مصطلحًا عليه سوى ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب به فيها.))[١] .

فالحقيقة في اصطلاح الأصوليين هي: لفظ أريد به ما وضع له[٢] .

والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له[٣] .

والأصل في الكلام الحقيقة، فإذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز لقرينة دلت على ذلك.

والمجاز أساس عظيم من أسس البلاغة في اللغة العربية وهو أبلغ من استعمال الحقيقة،

وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني: ((قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنّ للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبدًا أبلغ من الحقيقة))[٤] .

---

(١) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص٣٠.ت: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.وانظر: المحصول في علم الأصول، ١/ ٢٨٦.

(٢) انظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١/ ٦١. ١٩٩٥م.ومحمد بن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ١/ ١٢٤، ت: عبد الله محمود محمد عمر، الناشر: دار الكتب العلمية _بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م والآمدي: الأحكام، ١/ ٥١، ومحمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٤٠٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

(٣) انظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١/ ٦١. دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٩٥م.وابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ١/ ١٢٥.

(٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٦٩، ت: د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي _ بيروت ط١، ١٩٩٥م.، جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة،ص٢١، دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط٤، ١٩٩٨م.

وقد ذهب جماهير العلماء إلى وجود المجاز في القرآن الكريم، إذ يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن الكريم، وقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من الحذف والتوكيد(١).

وإنّ الانتقال من ظاهر الحقيقة إلى المجاز، طريقة من طرق التأويل التي اعتمدها الرازي في تأويله.

وفيم يلي أذكر بعضاً من هذه الأمثلة التي أوردها الرازي في كتابه(أساس التقديس) مستخدماً في تأويله لبعض الآيات القرآنية، أساليب اللغة العربية من المجاز والكناية.

١- قوله تعالى: { ئو ئۇ ئۇ}[المائدة: ٥/٦٤]، **وقوله**:{ ٻ ٻ ٻ پپ }[الفتح: ٤٨/١٠].

فاليد في الحقيقة هي الجارحة المخصوصة المعروفة، ولكنها في المجاز تستعمل عدة استعمالات منها(٢):

_**القدرة**: **وهو مجاز حسن**، لأن كمال حال اليد يظهر بصفة القدرة، يقال: هذه البلدة في يد الأمير وإن كان مقطوع اليد، وهذا المجاز من باب إطلاق اسم السَّبب على المسَبَّب.

_**النعمة**: لأن اليد آلة إعطاء النعمة، فهو أيضاً إطلاق لاسم السَّبب على المسَبَّب.

ولمّا ثبت بالدلائل العقلية أنه يمتنع على الله عزوجل جميع صفات الحوادث، وجميع الأعضاء والجوارح، كان لا بد من التأويل، فيكون قوله تعالى: { ٻ ٻ ٻ پپ }أي: قدرته.

ويكون قوله تعالى: { ئو ئۇ ئۇ }أي: نعمته.(٣)

٢_ قوله تعالى: { بح بخبم }[هود: ١١/ ٣٧]، **وقوله**: { ڤ ڤ ڦ }[طه: ٢٠/ ٣٩]، وقوله تعالى: { ئم ئى }[الطور: ٤٨].

فهل هذه الآيات تعني أن لله تعالى جارحة هي العين ؟

إنّ الله سبحانه وتعالى منزه عن الجوارح مطلقاً، لذلك تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة.

ووجه هذا المجاز: أنّ من عظمت عنايته بشيء كان كثير النظر إليه،

---

(١) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٢٥٥، دار المعرفة بيروت، ١٣٩١هـ، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ٢/ ٩٧، والسبكي: الإبهاج، ٢٩٧/١، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤٠٤هـ. والزركشي: البحر المحيط، ١/ ٣٦٣، وعبد القادر بن بدران الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٣، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢) انظر: أساس التقديس، ص١٢٥.

(٣) انظر: أساس التقديس، ص١٢٦.

فجُعل لفظ العين ـ وهي آلة النظرـ دليلاً على شدة العناية.(١)

٣-قوله تعالى: { ﯫ ﯬ ﯭﯮ ﯯ }[الفجر: ٨٩/ ٢٢].

إن ظاهر الآية مستحيل في حقه تعالى، إذ لا يصح وصف الله تعالى بالحركة والسكون فهي من صفات الحوادث، فيكون قوله تعالى: { ﯫ ﯬ }أي: جاء أمر ربك بالمحاسبة، أو جاء قهر ربك، **وهو مجاز من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.**(٢)

<u>أما الكناية:</u> فهي مقابل الصريح ومن أمثلتها:

١_ قوله تعالى: { ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ }[القصص: ٢٨/ ٨٨].

٢_ وقوله: { ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ }[البقرة: ٢/ ١١٥].

٣_ وقوله: { ﭦ ﭧﭨ ﭩ }[الإنسان: ٧٦/ ٩].

٤_ وقوله: { ﮄ ﮅﮆ }[الرحمن: ٥٥/ ٢٦_٢٧].

ولما كان الوجه ممتنعاً على الله تعالى كان لا بد من العودة إلى العربية، والوجه في لسان العرب كناية عن الذات تارة، وعن الرضا تارة أخرى.

وسبب جعل الوجه كناية عن الذات، أنّ المرئي من الإنسان هو وجهه، فجعل اسماً لكل الذات، ولأن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه، ومعلوم أنّ معدن هذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، ولما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنّما يظهر في الوجه، حسن إطلاق الوجه على كل الذات وبذلك يكون معنى قوله تعالى: { ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ}أي: كل شيء هالك إلا ذاته، وقوله: { ﮄ ﮅﮆ } أي: ذات ربك. (٣)أما قوله: { ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ } وقوله: { ﭦ ﭧﭨ ﭩ } أي: مرضاة الله، فكني بالوجه في هذه الآيات عن الرضا. وسبب جعل الوجه كناية عن الرضا، هو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئًا أعرض بوجهه عنه.

فإذا كان الإقبال بالوجه من لوازم الرضا، حسن جعل الوجه كناية عن الرضا(٤) .

<u>ثانيًاً_ رد المتشابه إلى المحكم</u>

إن رد المتشابه إلى المحكم: هي إحدى الطرق التي اعتمد عليها الرازي في التأويل، وهي الطريقة الثالثة من طرق التأويل، وذكرنا قبل ذلك طريقتين اعتمد عليهما الرازي في تأويله للآيات والأخبار التي يوهم ظاهرها التشبيه،

---

(١) انظر الرازي: أساس التقديس، ص١٢٠_١٢٢.

(٢) انظر الرازي: أساس التقديس، ص ١٠٨.

(٣) انظر: أساس التقديس، ص ١٥٥ وانظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص١٢١، ت: وهبي سليمان غاوجي. دار السلام، ط١، ١٩٩٠م.

(٤) انظر: أساس التقديس، ص١٥٦.

وهما:

تقديم قطعي العقل على ظاهر النص، واعتماد أساليب اللغة العربية (المجاز والكناية).

وقبل الحديث عن استخدام الرازي لطريقة رد المتشابه إلى المحكم في التأويل، لابد أن نقف على معنى المحكم والمتشابه(١) .

يبين الرازي أنّ القرآن العظيم جاء وصفه بأن محكم، وبأنه متشابه، وبأنه يحتوي على المحكم والمتشابه (٢) .فما هو المحكم وما هو المتشابه؟

يقول الجويني: ((إن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل.))(٣) .

وعلى هذا فإنه إذا ورد في القرآن الكريم آية محكمة، وأخرى متشابهة في أمر واحد، فإن الرازي يلجأ في هذه الحالة إلى رد المتشابه إلى المحكم.

ونذكر أمثلة على ذلك:

١_ يقول الله سبحانه وتعالى: { ئـ ئـ ئو ئو ئۇ ئۇ}[البقرة: ٢/ ٢١٠] والله سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب والحركة والسكون قطعاً، فكان لابدّ من التأويل.

يقول الرازي: إنّ المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور. والذي يؤكد صحة هذا التأويل: أن قوله: { ئۇ ئۇ }. إخبار عن حال القيامة، ثم أنه تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها فقال: { ى ى ې ې ە ە ئا ئا ئە } [النحل: ٣٣]. **فصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه**؛ لأنه لما وردت هذه الآيات في واقعة واحدة، لم يبعد حمل بعضها على البعض(٤) .

٢_ قوله تعالى: { ئو ئۇئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې } [الإسراء: ١٧/ ١٦]. فظاهر الكلام أن الله تعالى يأمر المترفين بالفسق. ومحكمه قوله تعالى: { ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ }[النحل: ١٦/ ٩٠].

ويكون التأويل: أنا أمرناهم بالأعمال الصالحة وهي الإيمان والطاعة، لكنهم خالفوا ذلك الأمر عناداً وأقدموا على الفسق.(٥)

٣_قوله تعالى: { ۇ ۇ ۆ }[التوبة: ٩/ ٦٧].وظاهر النسيان ما كان ضد العلم،

---

(١) سيأتي معنى المحكم والمتشابه بشيء من التفصيل في بحث المحكم والمتشابه.

(٢) انظر: الرازي: أساس التقديس، ٢٣٠.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ١/ ٣٢٣.

(٤) انظر أساس التقديس، ص ١٣٨، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٨.

(٥) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٢، ومفاتيح الغيب، ١٤٠/٢٠، سورة الإسراء، آية (١٦).

لكن هذا المتشابه يعارضه محكم وهو قوله تعالى: { جم حجحم خج }[مريم: ٦٤/١٩]. وقوله: { ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭝ }[طه: ٢٠/ ٥٢].

فيكون التأويل: أنّهم تركوا أمر الله تعالى حتى صار بمنزلة المنسي إليهم، فجازاهم سبحانه وتعالى بأن تركهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته، وذلك في قوله تعالى: { ﯖ ﯗ ﯘ }[1] [التوبة: ٩/ ٦٧].

وفي نهاية هذا المبحث: تجد الباحثة أن الرازي نهج في تأويل الآيات والأخبار التي يوهم ظاهرها التشبيه، منهجاً معيّناً محكماً، يقوم على أسس واضحة عند الرازي.وهي :

١_ تقديم قطعي العقل على ظاهر النص.

بيَّنا سابقاً أن الرازي كان له موقف معين من الدليل النقلي وحجيته، واتضح لنا أن الدليل النقلي حجة عند الرازي إلا أن القاعدة عنده: أن الدلائل العقلية القطعية تقدم على الأدلة النقلية إذا كان ظاهرها يشعر بخلاف ذلك، وأن في حال إمكان تعارض الدليل العقلي والنقلي، فإنه يقدم الدليل العقلي القطعي على الدليل النقلي الظني .

٢_أساليب اللغة العربية(المجاز والكناية).

إن الانتقال من ظاهر الحقيقة إلى المجاز، هي طريقة من طرق التأويل التي اعتمدها الرازي في كتابه (أساس التقديس).

وإن موافقة التأويل للغة العربية وضعاً واستعمالاً أمر لا يجوز المحيد عنه، وعلى هذا فإنه يردّ كل تأويل يخالف قواعد اللغة العربية واستعمالاتها .

وهذا حقاً ما التزم به الرازي، فقد كان تأويله متفقاً مع استعمالات اللغة العربية ومجازاتها واستعاراتها، ومستقيماً مع قواعد الشرع.

٣_ ردُّ المتشابه إلى المحكم:

وهي طريقة من طرق التأويل عند الرازي، وذلك عندما يَردُ في القرآن الكريم آية يُوهم ظاهرها معنى لا يجوز في حقه تعالى، وآية أخرى محكمة توضح هذا المعنى وتبين أنّ المعنى الظاهر ليس هو المراد، فهنا يلجأ الرازي إلى طريقة ردّ المحكم إلى المتشابه، مبيناً استحالة المعنى الظاهر في حقه تعالى.

وهذا التزام من الإمام الرازي باختيار المعنى الموافق للعقل والشرع.

---

(١)) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٢_٢٣٣، ومفاتيح الغيب، ١٠١/١٦، سورة التوبة، آية (٦٧).

الفصل الثاني

الموضوعات التي تناولها الرازي في أساس التقديس

أولاً: بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم وبيان اختلافهم فيه.

قبل الحديث عن موقف الرازي من مسألة نفي الجسمية عن الله تعالى، لا بدَّ أولاً أن نستعرض أصل هذه المسألة، ونبين من الذي أدخل وصف الجسمية على الله تعالى؟

إنّ **اليهود**[١] **والنصارى**[٢] هم أول من قال بالجسمية في حق الله سبحانه وتعالى[٣]، فقد صوَّر اليهود الله سبحانه وتعالى في صورة الإنسان[٤].

وذهب النصارى إلى القول بحلول الله سبحانه وتعالى في جسد المسيح عليه السلام، وبذلك رفعوا الإنسان إلى مستوى الألوهية، ووصفوه بصفات البشرية فأجازوا على الله سبحانه وتعالى ما هو
صفات البشر وخصائص الأجسام،

---

(١) اليهود: هم أمة موسى عليه السلام، وقد اختلفوا على إحدى وسبعين فرقة، من أشهرها العنانية والعيسوية والسامرة، وتدور معظم مسائلهم على جواز النسخ ومنعه، والتشبيه ونفيه، والقول بالقدر والجبر، وتجويز الرهبنة واستحالتها.

(انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/ ١٥_٢٤، ود/ سامي نشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/ ٤٩_ ٨٨. دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥م.)

(٢) النصارى: هم أمة المسيح عليه السلام، وقد كانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام. أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، ولقد افترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاث: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية.(انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/ ٣٣_٣٥.)

(٣) انظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/ ٤٥٤. ت: د/ علي ناصر، ود/ عبد العزيز إبراهيم عسكر، و د/ حمدان محمد، دار: العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.والبزدوي: أصول الدين، ص٣٣، ت: د/ هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣م. والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/ ذ٥٨، ت: حسين أتاي، نشر: رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، ١٩٩٣م. ومقدمة محمود قاسم: مناهج الأدلة صـ١٠ـ.والحصني الدمشقي: دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، ص٦، ت: الكوثري، المكتبات الأزهرية، القاهرة.وابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص١١٩.

(٤) انظر الرازي: أساس التقديس صـ٢٨ـ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين صـ٩٧ـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨، والحصني: دفع شبه من شبه وتمرد صـ٦ـ، ومقدمة محمود قاسم: مناهج الأدلة صـ١٠ـ حيث يقول: ((إن الإسلام جاء يطهر العقائد من تلك الخرافات التي حجبتها ونسختها، بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق كما فعل اليهود، أو بين المخلوق والخالق كما رأى النصارى)).

وذلك كالانتقال والحلول والامتزاج[١] .

وهذا قبل الإسلام، أما في الإسلام فقد انقسم الناس في خلافهم في هذه المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: المجسمة[٢] الذين قالوا بالتجسيم، وهم الكرامية[٣] ، وطوائف من الشيعة[٤] [٥] وغلاة الحنابلة[٦] .

وهذه الأخيرة هي التي قصدها الرازي في كتابه (أساس التقديس)، إلا أن حديثه عنها جاء بصورة عامة، وقد عبر عن ذلك بصيغة العموم، وستتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل.

---

(١) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل صـ١٠٧_١٠٨، ت: أحمد حيدر، والنووي: شرح صحيح مسلم ١٩٩/١، الناشر: دار إحياء التراث العربي _ بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.والرازي: الخمسون، ص٤٠، ٤١. وابن تيمية: الجواب الصحيح، ٤/ ٤٥٤، ود/حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية صـ٣٢٣ـ، وصالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، صـ٢٤١ـ.

(٢) المجسِّمة: هم الذين قالوا: إن الله تعالى جسم، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً_ وقال بعضهم: إنه جسم لا كالأجسام، وبعضهم قال: إن الله جسم ممدود وعميق عريض طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وهو يتحرك ويسكن. (انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ١٠٣_١١٣.)

(٣) انظر: ترجمة هذه الفرقة في قسم التحقيق، ص١٥٨.

(٤) انظر الرازي أساس التقديس صـ١٩ـ، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٠٨/١، ت: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.والبغدادي الفرق بين الفرق صـ٢١٦ـ، وأصول الدين، ص٧٣، والشهرستاني الملل والنحل ١٠٠/١، والإسفراييني التبصير في الدين صـ٦٦، ٦٥ـ، ت: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م. والجويني: الإرشاد صـ٤٢ـ، ت: محمد موسى، والآمدي: غاية المرام صـ١٨٠ـ، والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/ ١٥٩، وبحر الكلام، ص١١٥. وصالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، صـ١٧٢ـ.

(٥) الشيعة: هم الذين شايعوا سيدنا علي رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، ومن اعتقاداتهم: أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وأن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه، ويقولون: بثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر والقول. وهم خمس فرق كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه. (انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ١٤٦_١٤٧.وابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ٤/ ١٤٠.)

(٦) انظر: البزدوي: أصول الدين، ص٤٠، والرازي أساس التقديس صـ١٩ـ، وابن رشد: مناهج الأدلة صـ١٧٢ـ، والكوثري: مقالات الكوثري، ص٣٩٥.الناشر: راتب الحاكمي، بدون ذكر الطبعة وتاريخ النشر.

القسم الثاني: المنزهة وهم الذين ينزهون الله سبحانه وتعالى عن الجسمية، وهم: المعتزلة[١] والأشاعرة[٢] والماتريدية[٣] .

فالقائلون بالتشبيه: هم الكرامية وطوائف أخرى من الشيعة وكذلك غلاة الحنابلة.

وقد اتفق جمهور المتكلمين ومؤرخي الفرق على أنَّ الكرامية قالوا بالتجسيم[٤] ، وكذلك غلاة الروافض[٥] .

أمَّا الحنابلة الذين نسب إليهم الرازي القول بالتشبيه، فهم طائفة قلة، قالت بالتشبيه ومن ثمَّ انتسبت إلى مذهب الحنابلة، وذلك أمثال: ابن حامد[٦] من المشبهة، وابن الزاغوني[٧] وقد تبرأ منهم الحنابلة[١] .

---

(١) انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة , ص٢١٧ وما بعدها.

(٢) انظر: الأشعري: اللمع، ص٢٣, ورسالة إلى أهل الثغر ص ١١٩، والباقلاني: تمهيد الأوائل، ص٢٢٣، والغزالي: إلجام العوام: ص٦_٧ , والجويني: الإرشاد ص٤٢، ت: محمد موسى، والبغدادي: أصول الدين، ص٧٥وما بعدها.

(٣) انظر النسفي: تبصرة الأدلة: ص ١٥٨، وبحر الكلام، ص١٠١_١٠٢. والكمال بن هشام البياضي: إشارات المرام ص١٠٩.ت: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، استانبول، تركية، ط١، ١٩٤٩م.

(٤) الكرامية: هم اتباع محمد بن كرام السجستاني. انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام: ٣٥/١، والشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ١٠٨، والنيسابوري: الغنية في أصول الدين,ص٦٦ ,ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط١، ٩٨٧م.والبغدادي: أصول الدين، ص ٧٣.

(٥) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين: ٢٣٥/١. والإسفراييني: التبصير في الدين ص٦٦ , وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٤٢٥/٢، ت: د/ السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

(٦) ابن حامد: (ت: ٤٠٣ هـ) الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، أبو عبد الله إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم.من أهل بغداد. وكان ينسخ الكتب، ويقتات من أجرتها. له مصنفات في الفقه وغيره، منها (الجامع) في فقه ابن حنبل، نحو أربعمائة جزء، و(شرح أصول الدين) و(تهذيب الأجوبة). انظر الذهبي: العبر في أخبار من غبر ٨٦/٣، ت: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م. والزركلي: الأعلام، ٢/ ١٨٧.

(٧) ابن الزاغوني: (٤٥٥ _ ٥٢٧ هـ) هو علي بن عبيد الله الفقيه، مؤرخ، فقيه، من أعيان الحنابلة، وكان متفنناً في علوم شتى، من الأصول والفروع والحديث والوعظ، وروى عنه ابن ناصر، وأبو المعمر الأنصاري، وابن عساكر، وابن الجوزي، وعمر بن طبرزد، وغيرهم.وتفقه على يديه ابن الجوزي. من كتبه " الإقناع " و" الواضح " و" الخلاف الكبير " و" المفردات "، و" الإيضاح " في أصول الدين، و" غرر البيان " في أصول الفقه، و" مجالس " في الوعظ. انظر: ابن حجر: لسان الميزان، ٧/ ١٥٠.وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ١/ ٤٠٥_٤٠٦، ت: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٥م. والزركلي: الأعلام، ٤/ ٣١٠.

وإنَّ الإمام أحمد هو من أعظم المنزهة لله تعالى، فهو لم يثبت الصفات لله تعالى بالمعنى المحسوس مطلقاً، وقد سئل الإمام أحمد عن الاستواء فقال: ((كما أخبر لا كما يخطر للبشر))(٢) .

ويقول **ابن تيمية:** إنَّ الحنابلة الذين قصدهم الرازي, إن كان لهم وجود, فهم صنف من الحنابلة الموجودين في وقته, وليسوا ممن أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم(٣) .

وقد تحدث **الرازي** عن الحنابلة في إثبات القول بالتجسيم إليهم بشكل عام، وهذا قد يوهم أن الرازي يقصد جميع الحنابلة وليس فئة منهم.

وفي الحقيقة: إن مذهب الحنابلة بريء من هذه الفئة الضالة , وكان على الإمام الرازي أن يخصص هذه الفئة ولا يطلق العموم حتى لايُساء الفهم، ويظن بالحنابلة أنهم جميعهم قائلون بالتجسيم، بما فيهم الإمام أحمد رحمه الله.

حيث يقول الرازي: ((إنَّ خصومنا في هذا الباب, إما الكرامية وإمَّا الحنابلة))(٤) .

ويقول: ((وأمَّا الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض))(٥)...

ويبين الإمام الكوثري هذه الفئة الضالة نقلاً عن الإمامين أبي إسحاق الشيرازي(٦) ، وأبي بكر الشاشي(٧) بقوله: ((إن جماعة من الحشوية والأوباش

---

(١) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه، ص٦.

(٢) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه, ص١٢, وعبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل, ص٤, دار المعرفة بيروت. وأحمد ابن حنبل , العقيدة, ص ١٠٨، رواية أبي بكر الخلال، ت: عبد العزيز السيروان، دارقتيبة، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ ، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة(د.ت)وطبعة دار إحياء التراث العربي.

(٣) انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ١/ ٢١. ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢هـ.

(٤) أساس التقديس ص١٩.

(٥) أساس التقديس ص٢٠.

(٦) أبو اسحاق الشيرازي: (ت: ٤٧٧) إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشافعي، جمال الدين، تفقه بشيراز، على أبي عبد الله البيضاوي وعلى أبي أحمد عبد الوهاب، قدم البصرة فأخذ عن الجزري، وقدم بغداد، ولزم القاضي أبا الطيّب. من مصنفاته: كتاب " الكافي " وكتاب " التذكير ". توفي ببغداد وله أربع وثمانون سنة. انظر: الذهبي: العبر في خبر من غبر، ٢٨٥/٣، والصفدي: الوافي بالوفيات، ٢/ ٢٤١.

(٧) أبو بكر الشاشي(٣٩٧_ ٤٨٥) محمد بن علي بن حامد الشافعي، الإمام، صاحب الطريقة المشهورة.تفقه ببلاده على الإمام أبي بكر السنجي، وكان من أنظر أهل زمانه، ثم ارتحل إلى حضرة السلطان بغزنة، ثم استدعاه نظام = الملك إلى هراة وولاه تدريس النظامية. انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ١/ ٤٩٨.وابن قاضي شهبة:

الرعاع المتسمين بالحنبلية، أظهروا ببغداد من البدع العظيمة، والمخازي الشنيعة؛ ما لم يسمح به ملحد، فضلاً عن موحد، ولا تجوّز به قادح في أصل الشريعة ولا معطّل، ونسبوا كل ما ينزه الباري تعالى وجل عن النقائص والآفات وينفي عنه الحدود والتشبيهات ويقدسه عن الحلول والزوال....وأبوا إلا التصريح بأن المعبود ذو قدم وأضراس ولهوات وأنامل...))[١]

وبقول الكوثري أيضًا منزهًا أئمة الحنابلة عن القول بالتجسيم: إن أبا الوفاء بن عقيل الحنبلي[٢] وابن الجوزي الحنبلي[٣] من المنزهين لله تعالى وقد أصيبوا بالمحن وفتنوا، لكنهم ثبتوا وصبروا [٤] .

ويقول ابن الوزير اليماني[٥] : ((وقال الذهبي[٦] في كتابه ((زغل العلوم))

طبقات الشافعية، ١/ ٤٥.

(١) محمد زاهد الكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٩٧. نشر: راتب حاكمي، ١٣٨٨هـ.

(٢) أبو الوفاء بن عقيل: (٤٣١_٥١٣ هـ). هو: علي بن عقيل بن محمد. بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري، المقرئ، الفقيه، الأصولي، الواعظ المتكلم، ، أحد الأئمة الأعلام، وشيخ الإسلام: وُلد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة في جمادى الآخرة.يكنى: أبا الوليد وأبا وهب، اتهم بالاعتزال، فرد على ذلك بقوله: ((إني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم، والتكثر بأخلاقهم. وما كنت علّقته، ووُجد بخَطّي من مذاهبهم وضلالتهم فأنا تائب إلى الله تعالى من كتابته. ولا تَحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده.)). انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ٥٧/١.وابن حجر: لسان الميزان، ١٢١/٧.

(٣) ابن الجوزي: (٥٠٨_٥٩٧هـ) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، أبو الفرج، البغدادي، الحنبلي، الواعظ، صاحب التصانيف المشهورة في مختلف أنواع العلوم، صنف في علوم القرآن وفي الأصول والحديث والتاريخ والوعظ، أذكر منها: المغني، وزاد المسير، وتيسير البيان، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، وجامع المسانيد، ومناقب بغداد، والإنصاف في مسائل الخلاف، وجنة النظر وحبة النظر، وتلبيس إبليس، ومنهاج الإصابة في محبة الصحابة، وكتاب منقد المعتقد. ولم يزل يصنف ويكتب إلى أن مات.رحمه الله. (انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات: ٦/ ٨٢، والزركلي: الأعلام، ٣/ ٣١٦).

(٤) انظر: الكوثري: مقالات الكوثري، ص٣٩٦.

(٥) ابن الوزير اليماني: (٧٧٥ _ ٨٤٠ هـ) محمد بن إبراهيم بن علي القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير: مجتهد باحث، من أعيان اليمن، ولد في اليمن، وتعلم بصنعاء وصعدة ومكة.وأقبل في أواخر أيامه على العبادة.له مصنفات عديدة منها " إيثار الحق على الخلق، " و" تنقيح الأنظار في علوم الآثار، و" قبول البشرى بالتيسير لليسرى، و" العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، و" نصر الأعيان " في التنفير من شعر أبي العلاء المعري، و" البرهان القاطع في إثبات الصانع". (انظر: الزركلي: الأعلام: ٥/ ٣٠٠.)

(٦) الذهبي: (٦٧٣ _ ٧٤٨ هـ) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي بن قايماز

وقد ذكر الحنابلة وما ينقم عليهم ما لفظه: ((**والعلماء يتكلمون في عقيدتهم ويرمونهم بالتجسيم، وبأنه يلزمهم، وهم بريئون من ذلك، إلا النادر.**))[1] .

وبعد أن حققنا في موقف الحنابلة وعرفنا أنهم في الحقيقة منزهون، بل إن الإمام أحمد هو من أعظم المنزهة لله تعالى، وأن التشبيه دخل إليهم من بعض الجهلة المشبهة وقد انتسبوا بعد ذلك إلى مذهب الحنابلة، نأتي إلى بيان مذهب المنزهة لله تعالى عن الجسمية.

ثانياً: بيان آراء العلماء في تنزيه الله تعالى عن الجسمية.

١_ **المعتزلة**: أجمعت على نفي الجسمية عن الله تعالى، وقامت بتأويل كل صفة توهم تشبيه الله تعالى بالحوادث, وإيراد الأدلة السمعية والعقلية على نفي الجسمية عن الله تعالى[2] .

٢_ **الأشاعرة والماتريدية**[3] : أجمعوا على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الاتصاف بصفات المخلوقات ونفوا الجسمية عنه, وردوا على كل من أثبت الجسمية لله تعالى.

ثالثاً: موقف الرازي من المجسمة والجسمية.

ذهب الرازي كأسلافه من الأشاعرة وغيرهم، إلى إبطال القول بالجسمية؛ بل تجاوز ذلك إلى إبطال كل لوازمها من الحد والحيز والجهة والمكان[4] .

وقد أفرد في كتابه(أساس التقديس) باباً في تقرير الأدلة السمعية والعقلية على تنزيه الله تعالى عن الجسمية وعن كل ما يلزم منها[5] .

التركماني الفارقي الأصل، له = مصنفات عديدة منها: كتاب تاريخ الإسلام، وسير النبلاء، والميزان، وغير ذلك.(انظر: أبو المحاسن الحسيني الدمشقي: ذيل تذكرة الحفاظ، ١/ ٣٤، والزركلي: الأعلام، ٥/ ٣٢٦).

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ٣/ ٣٢٥. ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٩٤م.)

(٢) انظر: أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص٢١٧ وما بعدها.

(٣) انظر الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ص١١٩, الإجماع الثاني. والباقلاني: تمهيد الأوائل ص ٢٢٣. والإسفراييني: التبصير في الدين: ص٩٢، ت: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

والشهرستاني: نهاية الإقدام ص ١٠٣، والجويني: الإرشاد: ص ٤٢_٤٣، ت: محمد موسى، والغزالي: إلجام العوام ص٧ والاقتصاد في الاعتقاد: ص٣٩ , والرازي: أساس التقديس، ص ٣٠.

والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/ ١٥٨، وبحر الكلام، ١٠١_١٠٢.

(٤) انظر الرازي: أساس التقديس ص٣٠ ومعالم في أصول الدين: ص٤١_٤٢، والإشارة في علم الكلام: ص٧٤، ت: محمد يوسف إدريس، دار الرازي، والأربعين في أصول الدين: ١/ ١٥٠، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص١٥٥.

(٥) انظر: أساس التقديس ص.٣٠

وكان سبب **تأليفه لهذا الكتاب:** هو الرد على الكرامية، وغلاة الحنابلة القائلين بالتشبيه والتجسيم [١] . حيث دار بين الرازي والمجسمة من **الكرامية وغلاة الحنابلة**، مناقشات حادة وعلنية، كان يعقدها الرازي من أجل الرد عليهم وإبطال مزاعمهم[٢] .

واستخدم الرازي في الرد على المجسمة أدلة سمعية وعقلية.

ومن الأدلة العقلية التي استخدمها الرازي لنفي الجسمية عن الله تعالى في كتابه أساس التقديس:

أولاً : دليل نفي التركيب في ذات الله تعالى.

١_ وذلك أن كل جسم مركب، وكلَّ مركب يحتاج إلى كل واحد من أجزائه, والله سبحانه وتعالى لا يحتاج لأحد؛ لأنه الغني عن كل شيء.[٣]

٢_أنه سبحانه وتعالى لو كان جسماً مركباً، لاحتاج في الإبصار إلى العين, وكذلك في المشي إلى القدمين، وذلك محالٌ على الله تعالى[٤] .

٣_ أنَّ كل جسمٍ مركَّب, لذا فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر, وهذا يقتضي أن يكون كل واحدٍ من هذه الأجزاء حيًا, قادراً عالماً على الاستقلال, وهذا يؤدي إلى تعدد الآلهة وهو محال[٥] .

ثانياً: دليل نفي مشابهة الله تعالى للحوادث.

١_ هو أنَّ الله سبحانه وتعالى لو كان جسماً لكان محدثًا، لأن كل جسم محدث, والأجسام كلَّها متماثلة, وهذا يوجب مشاركة الله سبحانه وتعالى للأجسام في كل ما تتصف به, لأن الأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم. وهذا محال على الله تعالى.[٦]

٢_ وكذلك فإن الله سبحانه وتعالى لو كان جسماً, لكان مشاركًا لكل جسم في تمام الماهية، وذلك بناءً على أن ماهية الأجسام متماثلة, وأنَّ القول بكونه جسماً يقتضي إثبات الشريك لله تعالى[٧] .

ثالثاً: دليل نفي التناهي:

وهو أنَّ الله سبحانه وتعالى: ((لو كان جسماً، لكان متناهياً, وكل متناه

---

(١) انظر صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية: ص٢٤٣

(٢) انظر المرجع السابق، ص٢٤٣.

(٣) انظر: أساس التقديس، ص ٣٣.

(٤) انظر أساس التقديس: ص ٣٣ ,ص٣٦

(٥) انظر أساس التقديس: ص٥٦.

(٦) انظر أساس التقديس: ص٣٣, وانظر المعالم ص ٤٠، والإشارة، ص٧٤.

(٧) انظر أساس التقديس: ص٣٦.

فإنه يحيط به حدًا وحدودًا، وكل ما كان كذلك فهو مشكِل، وكل مشكل فله صورة، فلو كان جسماً لكان له صورة))[1] .

ومن الأدلة السمعية التي استدل بها الرازي في نفي الجسمية عن الله تعالى :

١- قوله سبحانه وتعالى: { ٱٻ ٻ *ٻ ٻ * ﭗ ﭘﭙ ﭚ * ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ }[الإخلاص: ١/١١٢_٤].

فقد استدل الرازي بقولة تعالى: {أحد} على نفي الجسمية عن الله تعالى، وذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبًا من جوهرين, وذلك ينافي الوحدة.[2] وأن قوله: {الصمد} يدل على أنَّ الله تعالى ليس بجسم، لأن الصمد هو السيد المصمود إليه بالحوائج.[3]

ويستدل الرازي أيضًا بقوله: { ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} على أنَّ الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر. وذلك لأن الجواهر متماثلة, فلو كان الله جسماً لكان مثلاً كسائر الأجسام والجواهر.[4]

٢_ واستدل أيضًا بقوله تعالى: { ﭡ ﭢﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ }[الشورى: ١١/٤٢]. وذلك أنَّ الله سبحانه وتعالى لو كان جسماً لكان مثلاً كسائر الأجسام في تمام الماهية.[5]

٣_ واستدل أيضًا بقوله تعالى: { ﯔﯕﯖ ﯗ ﯘ }[محمد: ٣٨/٤٧].

٤_وقوله تعالى: { ﭗ ﭘﭙ ﭚ }[مريم: ٦٥/١٩].

٥_وقوله أيضًا: { ﭑ ﭒﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ }[آل عمران: ٢/٣].

وقد بيَّن الرازي وجه استدلاله بكل آية استدل بها[6] .

كما اعتنى الرازي أيضًا بالرد على الشبه العقلية التي يثيرها المجسمون. وعقد فصلاً كاملاً في كتابه أساس التقديس للرد عليهم وتفنيد شبههم[7] .

كما خصص الرازي قسماً كاملاً من كتابه أساس التقديس لتأويل المتشابهات من الأحاديث والآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه[8] ، وذلك لإبعاد أي شبهة في تشبيه الله تعالى بخلقه.

---

(١) انظر: أساس التقديس: ص٤٠, وانظر أدلة أخرى على التنزيه الله تعالى عن الجسمية: ص٤١_٤٢_٤٤_٤٦.

(٢) انظر: أساس التقديس, ص٣١.

(٣) انظر: المرجع السابق: ص٣٢.

(٤) انظر: المرجع السابق: ص٣٤.

(٥) انظر: المرجع السابق: ص٣٧.

(٦) انظر: المرجع السابق: ص٣٨_٣٩.

(٧) انظر: أساس التقديس: ص٧٩.

(٨) انظر القسم الثاني من الكتاب: ص١٠٥.

ورأينا كيف تعامل الرازي مع الأدلة النقلية التي يوهم ظاهرها التشبيه، فقد قدم العقل على الدليل النقلي، وأكَّدَ على أنَّ الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية يجب تأويلها أو تفويض العلم بها إلى الله تعالى(١) . وذلك تنزيها لله تعالى عن الجسمية وعن مشابهة الحوادث والممكنات.

ونذكر بعض الأمثلة على تأويل الرازي لهذه الظواهر النقلية.

فقد أوَّل الرازي العين في قوله تعالى: { بح بخبم }[هود: ٣٧/١١] وقوله: { ڤ ڦ ڤ }[طه: ٣٩/٢٠] بمعنى الحراسة وشدة العناية(٢).

وأوَّل اليد في قوله تعالى: { ئو ئوُ ئۇ }[المائدة: ٦٤/٥] بالنعمة(٣) . وبقوله تعالى: { ۋۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې }[ص: ٧٥/٣٨] بالقدرة(٤).

كذلك يؤوِّل الرازي الوجه بأنه يأتي كناية عن الذات أو الرضا(٥) وذلك في قوله تعالى: { ڈ ڈ ژ }[الرحمن: ٢٧/٥٥]، وقوله: { گ گ گ }[البقرة: ١١٥/٢].

وبعد أن انتهينا من بيان موقف الرازي من الجسمية وبيان الأدلة التي استدل بها:

ترى الباحثة: أنَّ الرازي كان موفقًا في أدلته، فقد استدل على نفي الجسمية عن الله تعالى بأدلة سمعية وعقلية، كما أنه كان يذكر الدليل السمعي ويستنبط منه أدلة عقلية في نفي الجسمية عن الله تعالى.

وقد كان لا بدَّ للرازي أن يستخدم العقل في تنزيه الله تعالى عن الجسمية، وذلك لأن خصومه في هذه المسألة, كانوا يستدلون في أغلب الأحيان بشبه عقلية لإثبات الجسمية لله تعالى, فكان يتوجب على الرازي أن يرد عليهم بمثل حججهم، وذلك لإبطال هذه الحجج وتفنيد شبههم.

وما كان ينفع أن يكتفي الرازي بالرد عليهم بأدلة سمعية، بل كان عليه أن يواجه الخصم ويحتج عليه بمثل ما عنده.

والرازي لم يكتفِ بتنزيه الله تعالى عن الجسمية بالأدلة العقلية، بل استدل أيضا بأدلة سمعية تقرع الخصم وتفند شبهه.

ونقول: إن الحديث والنقاش لو كان مع قوم بعيدين عن الشبه العقلية ولوازمها، فإنه يكفي أن نستدل على تنزيه الله سبحانه وتعالى بالأدلة السمعية, فهي أنفع للقلوب وأسلم للعقول من الأدلة العقلية، ويكفي حينها أن نستدل بقوله تعالى: { ٺ ٺٺ ٿ ٿ ٿ ٿ } [الشورى: ١١/٤٢]، وبقوله تعالى: { ٱ ٻٻ ٻ*

---

(١) انظر أساس التقديس: ص١٢١, ومعالم في أصول الدين: ص٤٤ ، والأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.

(٢) انظر أساس التقديس: ص١٥٨.

(٣) انظر المرجع السابق: ص١٦٣.

(٤) انظر المرجع السابق: ص ١٦٤.

(٥) انظر المرجع السابق: ص١٥٥

ﭗ ﭘ * ﭙ ﭚﭛ ﭜ * ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ }[الإخلاص: ١١٢/١_٤].

المبحث الثاني

تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجهة والمكان.

أولاً: مذاهب العلماء في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجهة والمكان.

ثار خلاف بين المسلمين في مسألة الجهة المكانية لله تعالى: هل الله تعالى في جهة ومكان معين؟... هل هو في السماء على الحقيقية؟... وهل استواؤه سبحانه وتعالى على العرش بمعنى الاستقرار والجلوس؟... أم أنه سبحانه وتعالى منزَّه عن هذا كله؟

١_ المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان، ونفوا أن يكون علوَّ الله تعالى على العرش علوًّا ماديًّا(١) , وذلك لأن إثبات المكان والجهة لله تعالى معناه إثبات الجسمية له سبحانه وتعالى, ولو كان سبحانه وتعالى جسماً لكان حادثًا, وكذلك لو وجد في مكان, لكان في حاجة إليه, وهذا دليل على النقص(٢) .

وقد أوَّلت المعتزلة كل الآيات المشعرة بالجهة في حقِّ الله سبحانه وتعالى، وذلك كقوله تعالى: {ﭲ ﭳﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ}[الملك:١٦/٦٧]، وقوله: { ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ}[الأعراف: ٥٤/٧].

ونفت بذلك المعتزلة كل وصف يشير إلى وجود الجهة والمكان في حقِّ الله سبحانه وتعالى(٣) .

إلا أن الإمام الأشعري ينسب إلى المعتزلة القول بأن الله تعالى في كل مكان، حيث يقول الأشعري: ((اختلفت المعتزلة في ذلك, فقال قائلون: الباري بكل مكان, بمعنى أنه مدبرٌ لكل مكان, وأنَّ تدبيره في كل مكان, والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة.....وقال قائلون: الباري تعالى لا في مكان، بل هو على ما لا يزال عليه))(٤) .

وبذلك نجد أنَّ المعتزلة كانوا منزهة, فقد نزّهوا الله تعالى عن المكان والجهة, ولم يصرحوا بأي شيء يوحي بإثبات الجهة والمكان لله سبحانه وتعالى(٥) .

---

(١) انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة: ص٢٢٦.

(٢) انظر مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم: ص٧٤.

(٣) انظر أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة: ص٢٢٦_٢٢٧, والزركان: الرازي وآراؤه: ص ٢٥٢.

(٤) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين: ١٥٧/١, ت: هلموت ريتر, وانظر الأشعري: الإبانة، في اتهامه المعتزلة بالقول: ((بأن الله في كل مكان وأنه في الحشوش والأخلية))، ص٩٩, ت: بشير عيون.

(٥) انظر مقدمة محمود قاسم لمناهج الأدلة: ص١٨١.

٢_ أهل السنة والجماعة.

_ وهذه أقوال لبعض الأئمة في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان:

يقول الإمام أبو حنيفة في وصيته لأصحابه عند وفاته: ((نقرُّ بأنّ الله سبحانه وتعالى على العرش استوى, من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه, وهو الحافظ للعرش وغير العرش, فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره؟فهو منزَّه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً)) (١) .

ويقول الإمام أبو الليث السمرقندي(٢) : ((أمَّا مذهب السنة والجماعة: أنَّ الله عزوجل تعالى على العرش علوَّ عظمةٍ وربوبية, لا علوَّ ارتفاع ومسافة))(٣) .

ويقول الإمام الطحاوي(٤) : ((تعالى عن الحدود والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات.))(٥)

_موقف الأشاعرة والماتريدية.

أمَّا فيما يتعلق بموقف **الأشاعرة** من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان, فنجد أنه قد حدث تطور في مذهبهم: **فالإمام الأشعري** يثبت الاستواء لله تعالى على الحقيقة, ويرفض أن يؤول قوله تعالى: { ک ک ک گ }[الأعراف: ٧/٥٤] بمعنى الغلبة والاستيلاء(٦) .

---

(١) وصية الإمام أبي حنيفة إلى أصحابه حال وفاته، ص٣٩، ت: عبد الرحمن حسن المحمود، المطبعة النموذجية، ١٩٨٨م.

(٢) أبو الليث السمرقندي: (ت: ٣٧٣ هـ) نصر بن محمد بن إبراهيم، الإمام الفقيه الحنفي، يلقب بإمام الهدى، علامة، من أئمة الحنفية، ومن الزهاد المتصوفين. له تصانيف نفيسة، منها: " تفسير القرآن، وعمدة العقائد، وبستان العارفين، وخزانة الفقه، وشرح الجامع، وعيون المسائل.(انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٣٣٠/٧، وابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية، ص٣١٠، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٢م، والزركلي: الأعلام، ٨/ ٢٧).

(٣) شرح الفقه الأبسط: ص٢٥_٢٦، عبد الله إبراهيم الأنصاري، ١٣٢١هـ.

(٤) الطحاوي: (٢٣٨_٣٢١هـ) هو الإمام أبو جعفر أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي، الحنفي، الطحاوي ـ نسبة إلى قرية طحا بصعيد مصر ـ من أهم مصنفاته: " أحكام القرآن " و" معاني الآثار "، و" بيان مشكل الآثار "، و" المختصر " في الفقه، و" شرح الجامع الكبير "، وأشهر كتبه كتابه المعروف بـ "العقيدة الطحاوية". توفي عن عمر يناهز الثمانين رحمه الله. انظر: الذهبي: العبر في خبر من غبر، ١٩٢/٢، والتقي الغزي: الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ٤٩/٢وما بعدها، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، ط١، ١٩٨٣م.

(٥) أبو جعفر الطحاوي: العقيدة الطحاوية، ص١١، ت: عبد العزيز بن باز، مكتبة السنة، القاهرة.

(٦) انظر: الأشعري الإبانة: ص٩٥ وما بعدها, تحقيق بشير محمد عيون، وانظر رسالة إلى

ويستدل بأدلة العلو والفوقية على أنَّ الله سبحانه وتعالى في السماء مستوٍ على عرشه كقوله تعالى: { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ }[النحل: ٥٠/١٦]وقوله تعالى: { ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ }[فصلت: ١١/٤١].

حيث يقول الأشعري في هذه الآيات: ((فكل ذلك يدل على أن الله سبحانه وتعالى في السماء مستوٍ على عرش والسماء بإجماع الناس ليست الأرض, فدلَّ على أن الله تعالى منفرد بوحدانيته, مستوٍ على عرشه استواءً منزهًا عن الحلول والإتحاد))[١] .

ويقول أيضًا منكرًا على من أوَّل الاستواء بمعنى الاستيلاء والملك والقهر: ((وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية[٢] والحرورية[٣] : إنَّ الله عز وجل في كل مكان, وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه، كما قال أهل الحق, وذهبوا في الاستواء إلى القدرة))[٤] .

وكذلك نجد **الباقلاني** فإنه يتبع الإمام الأشعري في إثبات الاستواء لله تعالى على العرش، ويرفض تأويل الاستواء بالاستيلاء والملك[٥] .

ثمَّ بعد ذلك نجد أنَّ **أئمة الأشاعرة** يصرحون بنفي الجهة عن الله تعالى، ويؤولون الاستيلاء بمعان مختلفة تنفي الجهة والمكان عن الله تعالى:

فقد أوَّل **البغدادي** العرش بمعنى الملك، وأنكر أن يكون الاستواء بالمعنى الظاهر[٦] .

وكذلك فعل **الجويني**, فقد أنكر الجهة لله تعالى, وأوَّل الاستواء على

أهل الثغر: ص٣١.

(١) الإبانة: ص١٠٠, , وانظر: رسالة إلى أهل الثغر: ص١٣٠.

(٢) الجهمية: هم أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، وتلميذ الجعد بن درهم الذي قاتله خالد بن عبد الله القسري بسبب الزندقة والإلحاد سنة ١٢٤هـ. والجعد: أول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل الله عز وجل عن صفاته. من أقوالهم: إن علم الله محدث مخلوق، وأنه تعالى لم يكن يعلم شيئًا حتى أحدث لنفسه علمًا علم به، ويقولون أيضًا: إن الجنة والنار يفنيان ويفنى كل من فيهما.(انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ١٥٥، والشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ٨٦.)

(٣) الحرورية: هم إحدى الفرق الضالة، وقد انقسمت الحرورية إلى اثنتي عشرة فرقة، منها الأزرقية والحازمية والثعلبية والمكرمية والأخنسية، من أقوالهم: إن الله لم يقضِ ولم يقدر، وقالوا: ما ندري ما الإيمان والخلق كلهم معذورن، وليس لأحد أن يمس أحدًا لأنه لا يعرف الطاهر من النجس؟، وقالوا: لا نعلم أحدًا مؤمنًا، وكفروا أهل القبلة. (انظر: ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص ٢٨).

(٤) الإبانة: ص٩٨, ت: بشير عيون، وانظر رسالة إلى أهل الثغر: ص١٣٠، الإجماع التاسع.

(٥) انظر الباقلاني: الإنصاف: ص١٨٧_١٨٨.

(٦) البغدادي: أصول الدين: ص١١٣.

القهر والغلبة[1]. يقول الجويني:((مذهب أهل الحق قاطعة أنَّ الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيّز والتخصص بالجهات))[2].

وإذا ما وصلنا إلى **الغزالي**, فإنّا نجده كأسلافه, ينفي الجهة والحيِّز والمكان عن الله تعالى ويؤكد على ذلك في كتبه[3] , ويذهب إلى تأويل الاستواء بالاستيلاء[4] . ونجد الغزالي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) لا يؤول الاستواء, حيث يقول: ((ولا تحيط به الجهات, ولا تكتنفه السموات, وأنه مستوٍ على العرش على الوجه الذي قال وبالمعنى الذي أراده, استواءً منزها عن المماَّسة والاستقرار, والتمكن والتحول والانتقال, لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته))[5] .

وكذلك **نهج الماتريدية** في تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة، حيث يقول الإمام أبو منصور الماتريدي[6] : ((إن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود، والله يتعالى عن وصف الحد، إذ هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه على أنه واحدي الذات، والحد وصف المتصل الأجزاء حتى ينقضي مع إحالة القول بالحد.... فأخبر الله أنه ليس بذي حدود وجهات))[7] .ويقول أيضاً: ((الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، وكان على ما عليه الآن))[8] .

وأوّل النسفي كل الآيات التي توهم الجهة والمكان لله تعالى، حيث يقول في تأويل قوله تعالى: { ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ }[الملك: ٦٧/١٦]

((أي: أأمنتم من ظهرت آثار قدرته في السماء))[8] .

ويقول في معنى قوله تعالى: { ﭬ ﭭ ﭮ ﭯﭰ }[الحديد: ٥٧/٤]. أي: بالعلم،

---

(٢) انظر الجويني: الإرشاد: ص٤٠.ت: محمد موسى، مكتبة الخانجي.

(٢) انظر الجويني: الإرشاد: ص٣٩.

(٣) انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص٢٢_٢٤, وإلجام العوام: ص٢٨, ت: محمد المعتصم بالله الغدادي، والأربعين في أصول الدين: ص١٣٥. ت: محمود بيجو، ١٩٩٤م.

(٤) انظر الاقتصاد في الاعتقاد: ص٢٢.وإلجام العوام في علم الكلام، ص٦٠.

(٥) الأربعين في أصول الدين: ص١٢_١٣.

(٦) أبو منصور الماتريدي: .(ت: ٣٣٣هـ) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي. من كبار العلماء، ومؤسس المدرسة الكلامية المعروفة بالماتريدية، ولد في سمرقند وتوفي فيها. من كتبه: التوحيد، وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة، ومآخذ الشرائع، وكتاب الجدل، وتأويلات القرآن، وتأويلات أهل السنة. (انظر: ابن أبي الوفا التوحيد، ص٦٩.ت: د/فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.، عبد القادر: طبقات الحنفية، ١/ ١٣، مطبعة مير محمد كراتشي، والزركلي: الأعلام: ٧/ ١٩.)

(٧) التوحيد، ص٨١. ت: د/فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

(٨) أبو منصور الماتريدي: التوحيد، ص٦٩.

(٨) النسفي: بحر الكلام، ص١٢١.

يبرهن على ذلك بقوله: ((ولأنا لو قلنا بأنه في المكان، يؤدي إلى أمر قبيح، .... وباطل أن يكون كله بكل مكان، لأنه يؤدي إلى أن يكون إلهين اثنين، لا أن يكون إلهاً واحداً، والإله واحد، وباطل أن يكون بمكان دون مكان، لإنه يحتاج إلى الانتقال وهو من صفات المخلوقين، وأمارات المحدثين، والله تعالى منزه عن ذلك.))[1] .

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى **مذهب السلف**، وسيكون لنا كلام مفصل عنه في الآيات والصفات المتشابهات في المبحث الآتي.

إنَّ **موقف السلف في هذه المسألة:** هو إثبات العلوِّ والفوقية والاستواء لله تعالى والإيمان بما أخبر الله تعالى به عن نفسه، مع تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان، والوقوف عند هذه الآيات بدون تأويل، مع نفي المشابهة بين الله تعالى وخلقه[2] .

يقول الإمام أحمد عندما سئل عن الاستواء: ((الاستواء هو العلو والارتفاع ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء، والعالي على كل شيء، .... ولا يجوز أن يقال: استوى بمماسّة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا))[3] .

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومذهب السلف من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان, نصل إلى الإمام الرازي لنعرف موقفه من هذه المسألة في كتابه(أساس التقديس), والأدلة التي اعتمد عليها في نفيه الجهة والحيز عن الله سبحانه وتعالى.

---

(١) النسفي: بحر الكلام، ص١٢١.

(٢) انظر عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل: ص٢٩٧،والحصني: دفع شبه من شبه وتمرد, ت: محمد زاهد الكوثري، والمقدسي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، ص٦٠، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ: ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٢٥، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ. والذهبي: العلو للعلي الغفار، ص٧٣ومابعدها، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة: أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٩٩٥م. والماتريدي: التوحيد، ص ٦٨، وأحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، اعتقاد أئمة الحديث، ص٥٠، . ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ، وعبد الباقي بن إبراهيم: العين والأثر في عقيدة أهل الأثر، ص٦٠، ت: عصام رواس قلعجي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٧م، والكوثري: مقالات الكوثري، ص٤١١، ومحمد حسن خان القنوجي: قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، ص٥٠، ت: د/ عاصم بن عبد الله القريوتي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٤م. وابن قدامة المقدسي: إثبات صفة العلو، ص ٥٨، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٣) عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٢٩٧.

ثانياً_ موقف الرازي وأدلته في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى.

إنَّ موقف الرازي في نفي الجهة والحيِّز عن الله تعالى, هو نفس موقفه من نفي الجسمية عن الله تعالى, **فالجهة والمكان عند الرازي هما من لوازم الجسمية**, لذلك فنفي الجسمية عن الله تعالى يعني نفي الجهة والمكان.

كما أنَّ الأدلة التي استدل بها الرازي على نفي الجسمية، تصلح في الوقت نفسه لأن تكون أدلة لنفي الجهة والمكان عن الله تعالى.

وبالفعل فقد استدل الرازي في أساس التقديس بأدلة نفي الجسمية عن الله تعالى، على نفي الجهة والمكان.

وعقد في أساس التقديس فصلاً سمَّاه: ((تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى منزَّه عن الجسمية والحيِّز والجهة)).[١]

وهذا يبين **أن موقف الرازي من نفي الجسمية عن الله تعالى هو نفس موقفه من نفي الجهة والمكان عن الله سبحانه وتعالى.**

وأنَّ **القسم الأول** من أساس التقديس كان في تقرير الأدلة السمعية والعقلية على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيِّز والمكان, وحكاية شبه الخصوم في إثبات الحيِّز والجهة لله تعالى ورده عليهم.

كما أنَّ **القسم الثاني من الكتاب**: كان في تأويل الآيات المشعرة بالجسمية والجهة والمكان لله تعالى.

وهذا يؤكد أهمية هذه **المسألة عند الرازي**، حيث أنه ألَّف هذا الكتاب لنفي الجسمية والحيِّز والجهة عن الله تعالى، والرد على الكرامية والمشبهة الذين يثبتون الجهة والحيِّز لله تعالى.

وقد دار بين الكرامية ومثبتو الجهة، وبين الرازي مناقشات حادة حول هذه المسألة[٢] وقد نسب الرازي القول بإثبات الحيِّز والجهة لله تعالى إلى المشبهة والكرامية والحنابلة.[٣]

حيث يقول الرازي: ((إنَّ المشبهة زعمت أنَّ مباينة الباري تعالى عن العالم, لا يعقل حصولها إلا بالجهة, وأنتجوا منه كون الإله في الجهة))[٤] .

ويقول: ((وأمَّا الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء وبالجوارح, بل يقولون إنه مختص بما فوق العرش))[٥] .

ويؤكد الرازي أنَّ القول في إثبات الجهة لله تعالى، لم يقل به إلا الكرامية

---

(١) انظر: أساس التقديس: ص٣٠

(٢) انظر: الزركان: الرازي وآراؤه: ١٥٢/١.

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٢٠/٢٩_٢١_٢٢.

(٤) أساس التقديس: ص٢٢.

(٥) أساس التقديس: ص٢٩.

والحنابلة وأن كل من سواهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن الحيِّز والجهة[١] . ونقول: إنَّ المنقول عن الإمام أحمد أنه أنكر على من يقول بالتجسيم[٢] . وكذلك أنكر الحيِّز والجهة لله تعالى.

فقد سئل الإمام أحمد بن حنبل عن الاستواء، فقال: ((هو كما أخبر لا كما يخطر للبشر))[٣] . وهذا تصريح من الإمام أحمد في نفي الجهة عن الله تعالى.

وكما قلنا سابقاً: إنَّ التشبيه والتجسيم دخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل عن طريق بعض المشبهة والمجسمة الذين انتسبوا إلى مذهب الإمام أحمد وتبعهم في ذلك الجهلة بالإمام أحمد, وبالغوا في الافتراء عليه, إمَّا لجهلهم وإمَّا لضغينة في قلوبهم[٤] .

وقد نسب ابن تيمية إلى الإمام أحمد بن حنبل القول بأن الله تعالى فوق عرشه بذاته[٥] وفي الحقيقة إنَّ الإمام أحمد بن حنبل بريء من ذلك كله, وما ذاك إلا محض افتراء عليه, وجهل بعقيدة الإمام أحمد, فالإمام أحمد من أعظم المنزهة لله تعالى[٦] .

ويرى **الرازي** أنَّ الله سبحانه وتعالى لا مكان له ولا جهة, وليس في داخل العالم ولا خارجه[٧] ، ويستدل على ذلك باتفاق جمهور العقلاء حيث يقول: ((إن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنَّ الله تعالى ليس بمتحيِّز ولا مختص بشيء من الجهات, وأنَّه تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات))[٨] .

ونجد **الرازي** يذكر الأدلة على إبطال قول من يقول: ((إنَّ العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين فإنه لا بدَّ وأن يكون أحدهما حالاً في الآخر, أو **مبايناً عنه**, مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به))[٩] .

ويذكر الرازي بالأدلة، أنَّ ما يقولونه ليس مقدمة بديهية وليس معلوم

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين: ١٥٢/١.

(٢) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه: ص٥_٦.

(٣) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه: ص١٢, وعبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل: ص٤ , وأحمد بن حنبل: العقيدة، ص١٠٨.

(٤) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه: ص٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٤١٧.

(٦) انظر: أحمد بن حنبل العقيدة: ص١٠٨، و الكوثري: مقالات الكوثري، ص٤١١. والحصني: دفع شبه من شبه: ص١٢, وعبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل: ص٤ .

(٧) انظر: أساس التقديس: ص٢١.

(٨) أساس التقديس: ص١٢.

(٩) أساس التقديس: ص١٥_١٦.

بالضرورة، ويورد عشرة وجوه في إبطال مزاعمهم.

منها قوله: ((ولو قلنا: الموجود إمّا أن يكون متحيزاً أو حالاًّ في المتحيز، واقتصرنا على هذا القدر، علمنا بضرورة العقل أن هذا التقسيم غير تام، ولا منحصر، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث، وَهو أن يقال: وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاًّ في المتحيز، وإذا كان الأمر كذالك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم الثالث، وهو وجود موجودلا يكون متحيزاً ولا حالاًّ في المتحيز قائم في العقول من غير مدافعة، ولا منازعة، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه، ولا بإثباته إلا بدليل منفصل)) [(١)].

وبهذا يبطل الرازي المقدمة الأولى التي احتج بها المشبهة في إثبات الجهة لله تعالى.

وينتقد الرازي أيضاً قياسهم الغائب على الشاهد في إثبات الجهة والحيز لله تعالى. حيث يقول: ((... أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه, وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه, نفي ذلك الشيء))[(٢)].

ويذكر وجوهاً ثلاثة في إبطال ما يدعونه مبرهناً على ذلك بالأدلة العقلية.[(٣)]

ويستدل الرازي على نفي الجهة والحيز عن الله تعالى بالدلائل السمعية, وهي نفس الدلائل التي استدل الرازي بها على نفي الجسمية عن الله تعالى، حيث إن الجهة والمكان هما من لوازم الجسمية, فالأدلة على نفي الجسمية تصلح أدلة على نفي الحيز والجهة عن الله تعالى ونذكر مثالاً على ذلك.

يستدل الرازي بقوله تعالى: { ﮨ ﮩ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ }[البقرة: ٢/٢٥٥] على نفي الحيز عن الله تعالى حيث يقول: ((لو وجب حصوله في شيء من الأحياز, لكان مفتقراً إلى ذلك الحيز, فلم يكن قيوماً على الإطلاق))[(٤)].

ويستدل الرازي أيضاً بقوله تعالى: { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ }[الأنعام ١٢/٦]. وبقوله تعالى: { ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ } [الأنعام: ٦/ ١٣].

يقول الرازي: إنَّ هاتين الآيتين تشعران بأن المكان والزمان وكل ما فيهما ملك لله وحده, ومجموع تلك الآيتين, يدلان على أنَّ المكان والمكانيات، والزمان **والزمانيات** كلها لله تعالى وحده، وهذا يدل على تنزيه الله تعالى عن المكان والزمان.[(٥)]

---

(١) أساس التقديس: ص١٧_١٨, وانظر بقية الوجوه: ١٦_٢٥.

(٢) انظر: أساس التقديس: ص٢٦.

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٢٦_٢٧.

(٤) أساس التقديس: ص٢٨.

(٥) انظر: أساس التقديس: ص٤٣_٤٤.

ويستدل الرازي أيضًا على نفي الجهة عن الله تعالى, مبطلاً من يقول بأن الله تعالى مختص بجهة فوق بقوله تعالى: { ئۆ ئۈ }[العلق: ١٩/٩٦]. ((ولو كان الله في جهة فوق، لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى لا الاقتراب منه، وذلك خلاف الأصل))[١] .

فقد استدل الرازي في أساس التقديس بتسعة عشر دليلاً على نفي الجهة والحيز عن الله تعالى[٢] ، وأقام الرازي الدلائل والبراهين العقلية على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة, فالقسم الأول من أساس التقديس كان بأكمله في ذكر الأدلة السمعية والعقلية وإقامة البراهين على ذلك.

وفيما يلي نذكر بعض **الأدلة العقلية التي استدل بها الرازي في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى:**

_ يقول الرازي: إنَّ الله سبحانه وتعالى لو كان متحيزًا, لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية, وهذا محال, فكونه متحيزاً محال.[٣]

_ يستحيل على الله تعالى أن يكون متحيزًا, وذلك لأن كل متحيز متناه, وكل ما كان كذلك كان متناهيًا, فالمتحيز متناه. وكل متناه فزيادته ونقصانه أمرٌ ممكن, وعلى هذا فكل متناه في ذاته ممكن، وكل ممكن متناه يقبل الزيادة والنقصان, والزيادة والنقصان متساويان في الإمكان، فامتنع الرجحان بلا مرجح, وافتقر لمرجح فكان محدثًا[٤] .

_ لا يجوز أن يكون الله سبحانه وتعالى متحيزاً, لأنّه لو كان كذلك, لافتقر إلى الجهة والحيز, وافتقار الإله واجب الوجود محال, فكونه في الحيز محال.[٥]

_ لو كان الله أولاً وأبدًا مختصًا بالحيز والجهة, لكان الحيز موجوداً في الأزل، فيلزم وجود قديم غير الله, وهذا باطل.[٦]

_ لا يجوز في حق الله تعالى الاستقرار على العرش, وذلك لأن الجالس على العرش لا بدَّ وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الجزء الحاصل منه في يسار العرش فيلزم منه كونه مركبًا وذلك على الله محال[٧]

_ لو كان الله تعالى مختصًا بالمكان, فهو إمَّا أن يمكنه الخروج منه, أو لا،

---

(١) أساس التقديس: ص٤٦.

(٢) أساس التقديس: ص٣٠_٤٧.

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٤٠.

(٤) انظر أساس التقديس: ص٥١_٥٢.

(٥) انظر: الرازي: أساس التقديس: ص٦٤.

(٦) انظر: الرازي: أساس التقديس: ص٦٦.

(٧) انظر: الرازي: أساس التقديس: ٧٦

فإن كان الثاني كان كالعاجز الذي لا يمكنه الخروج من المكان, وذلك في حق الله محال, وإن كان الأول, فإنه يصح عليه الحركة, وكل ما كذلك, فهو محدث وهذا محال على الله سبحانه وتعالى، فبطل كونه سبحانه وتعالى في الجهة أو الحيز.(١)

ولم يكتف **الرازي** بإيراد الأدلة والحجج على تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة والجسم, بل قام بالرد على الشبه العقلية التي أثارها المشبهة والمجسمة والقائلون بأن الله تعالى في جهة, وأنه مختص بما فوق العرش.

وأذكر من هذه الشبه التي أوردها الرازي في أساس التقديس مثالاً على ذلك:

تمسك المشبهة والقائلون بأن الله تعالى في جهة فوق, **برفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء**، وقالوا: إن رفع الأيدي إلى السماء هو أمر تفعله جميع الأديان, وهذا يدل على أنه تقرر في جميع عقول الخلق كون الإله في جهة الفوق(٢) .

وقد ردَّ الرازي على هذه الشبهة بقوله: إنّ ما تدعيه المشبهة من رفع الأيدي إلى السماء دليل على أنَّ الله تعالى في جهة فوق, معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق, أنهم عند تعظيم الله سبحانه وتعالى, فإنهم يسجدون لله تعالى بوضع جباههم على الأرض, ولما لم يدل هذا على كون الله في الأرض, كذلك لم يدل ما ذكروه على أنه تعالى في السماء(٣) .

وهذا جواب قوي من الرازي, فقد ردَّ عليهم بمثل ما يحتجون به, وفيه إلزام لهم بترك هذه الشبهة التي استدلوا بها على كون الله في جهة فوق، وإلا فإنهم يلزمهم القول بأن الله تعالى في الأرض وهم لا يقولون بذلك.

ثم ذكر الرازي الوجوه التي من أجلها يرفع الناس فيها أيديهم إلى الدعاء. منها:

١_ أنّ نزول الغيث من جهة فوق، قال الله تعالى: {ۓ ﮬ ﮭ ﮮ }[الذاريات: ٢٢/٥١] فيكون رفع الأيدي إلى السماء للتبرك.

٢_ أنّ الله تعالى جعل العرش قبلةً لدعائنا, كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا.

٣_ أنّه قد يكون رفع الأيدي إلى السماء يعني رفعها إلى الملائكة, وذلك لأنهم ينزلون بالسلام والرحمة من الله من السموات, قال تعالى: { ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ }[القدر: ٤/٩٧].

ٍ٤_ وأيضاً فإن الأنوار تتنزل من السماوات, قال تعالى: { ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ

(١) انظر: أساس التقديس: ص٥٧-٥٨. والأربعين: ١٥٨/١.
(٢) أساس التقديس، ص٩٧.
(٣) انظر الرازي: أساس التقديس: ص٩٧، والأربعين: ١٦٣/١.

ﯓ}[يونس: ١٠/٥]. فمصالح العالم لا تتم إلا من السماوات, لذا فلا جرم أن الأيدي ممتدة إلى السماء(١).

وقد ذكر الرازي شبهاً عقلية أخرى للقائلين بأن الله تعالى في الحيز والجهة، ونكتفي بذكر هذه الشبهة ورد الرازي عليها.(٢)

كما قام الرازي أيضاً بإيراد شبههم السمعية ثم بتفنيدها والرد عليها. حيث تمسك مثبتو الجهة لله تعالى بالآيات والأخبار والوجوه المركبة من السمع والعقل.

أولاً: الشبه التي تمسكوا بها في إثبات الجهة لله تعالى من القرآن الكريم.

تمسكوا بالآيات التي ورد فيها لفظ الاستواء على العرش، وذلك كقوله تعالى: { ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ }[طه: ٢٠ / ٥].

وبالآيات المشتملة على لفظ الفوق, كقوله تعالى: { ﭽ ﭾ ﭿ }[الملك: ٦٧/ ١٦]. وأيضاً بالآيات التي فيها لفظ العلو والعروج والصمود. مثل قوله تعالى: { ﯭ ﯮ ﯯ }[سبأ: ٣٤/ ٢٣].وقوله تعالى: { ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ }[المعارج: ٧٠/ ٤]. وآيات أخرى كثيرة استدل بها مثبتو الجهة لله تعالى(٣).

وقد أجاب الرازي عن جميع هذه الشبه، ونذكر بعض الأمثلة على ذلك:

يقول الرازي في آيات الاستواء التي تمسك بها مثبتو الجهة لله تعالى: إنه لا يمكن أن يكون مراد الله تعالى من الاستواء, هو الاستقرار والجلوس على العرش وذلك لوجوه عدة منها:

١_ أن الجالس على العرش لا بدَّ وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، ويلزم من هذا كونه تعالى في نفسه مؤلفاً مركباً وهذا محال على الله تعالى(٤).

٢_أن الله سبحانه وتعالى قال: { ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ } [الحاقة:١٧]. فلو كان العرش مكانا لله تعالى, لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين الله تعالى,وذلك غير معقول, وذلك لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق لا العكس.(٥)

٣_ ((إن ظاهر قوله تعالى: : { ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ }[ق: ٥٠/ ١٦]. وقوله: { ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭻ }[الحديد: ٥٧/ ٤]. وقوله: { ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ }[الزخرف: ٤٣/ ٨٤].ينفي كونه

(١) انظر الرازي: أساس التقديس: ص٩٨, وأسرار التنزيل وأنوار التأويل ٢٩٤/١ ت: عبد الرحمن عميرة, دار الركابي للنشر والتوزيع, عام ٢٠٠٠م

(٢) انظر هذه الشبهة التي ذكرها الرازي ورد عليها: أساس التقديس: ص ٧٩ وقد عقد فصلاً لذلك سماه((في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة)).

(٣) انظر أساس التقديس: ص١٩٤.

(٤) انظر: أساس التقديس: ص ٢٠٠.

(٥) انظر: أساس التقديس: ص٢٠١.

مستقراً على العرش وليس تأويل هذه الآيات لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها, أولى من العكس))[1].

ويقول الرازي: إنَّ الدلائل العقلية القاطعة بتنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة، تبطل كون الله تعالى مختصاً بشيء من الجهات, وإذا ثبت هذا, تبين أنه ليس المراد من الاستواء, الاستقرار, فكان لابدَّ من تأويله بالاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة وجريان الأحكام الإلهية, وهذا مستقيم على قانون اللغة.[2]

وأيضاً رد **الرازي** على من استدل بقوله تعالى: { ئم ئىئي بج }[الأنعام: ٦/ ١٨]على أنَّ الله تعالى بجهة فوق.

بقوله:

١- إن الفوقية المقرونة بالقهر,هي الفوقية بالقدرة والمكنة, وليس بمعنى الجهة.

٢- إن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة, ليست صفة مدح، لأنه يلزم حينها أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى وهذا محال, فثبت أن الكمال والفضيلة إنما يحصلان بسبب الفوقية التي هي القدرة والسلطنة[3] .

أيضاً تمسكوا في إثبات الجهة لله تعالى بقوله: { ڄ ڃڃ ڃ }[الملك: ٦٧/ ١٦].

وقد أجاب الرازي عن هذه الشبهة, أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، وذلك لقوله تعالى: { ہ ہہ ہ ھ ھ ھ ھ }[الزخرف: ٤٣/ ٨٤]. ((وهذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في الأرض معنى واحداً, ولما كان كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار، فكذلك كونه في السماء يجب أن يكون بمعنى الاستقرار))[4] .

ثانياً: الشبه التي تمسكوا بها في إثبات الجهة لله تعالى من الأخبار.

استدل المشبهة ومثبتو الجهة لله تعالى بالأخبار, و أذكر أمثلة على ذلك:

_ ما أُخرج في الصحيح عن عمرو بن الحكم[5] أنه قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله: إن جارية لي كانت ترعا غنما لي فجئتها، ففقدت شاة فسألتها، فقالت: أكلها الذئب، فأسفت عليها فلطمتُ وجهها، وعليّ رقبة أفأعتقها، فقال لها رسول الله: أين الله ؟ فقالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال عليه السلام: أعتقها فإنها

---

(١) أساس التقديس: ص٢٠٢.

(٢) انظر: أساس التقديس: ص ٢٠٢.

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٢٠٤_٢٠٥.

(٤) أساس التقديس: ص٢٠٩.

(٥) انظر: ترجمته في قسم التحقيق، ص ٣٧٢.

مؤمنة)) [١] .

فقد أجاب **الرازي** عن هذا الحيز بقوله: إنَّ لفظ ((أين)) كما يجعل سؤالاً عن المكان، فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة، ولعل السؤال كان عن المنزلة, وإشارتها إلى السماء تعني أنه رفيع القدر, وربما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها وقلة فهمها[٢].

_ وأيضًا تمسكوا بما روي عن أنس[٣] رضي الله عنه قال: ((كان جبريل عند النبي فأتاه ملك، فقال أين تركت ربنا؟ فقال: ((في سبع أرضين، فجاءه أخر فقال: أين تركت ربنا ؟ فقال: في سبع سموات، فجاءه أخر فسأله عنه فقال: في المشرق، وآخر قال: في المغرب.)) [٤] .

وقد أجاب الرازي عن هذا الحديث بأن المقصود منه: بأن الله تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير[٥] .

وبالتالي نجد أن الرازي قد أجاب عن كل الشبه التي ذكرها المشبهة ومثبتو الجهة والمكان لله تعالى، سواء في ذلك الشبه العقلية أو السمعية التي تمسك بها الخصم.

وبعد أن ذكر الرازي الأدلة العقلية القاطعة بنظره على استحالة كون الله تعالى في جهة أو مكان, نراه يذهب إلى تأويل جميع الآيات والأخبار التي يوهم ظاهرها إثبات الجهة والحيز لله تعالى.

وبذلك نجد أن الرازي يعتمد على تأويل هذه الآيات والأخبار على أمرين.

الأمر الأول: وهو إقامة الدليل القاطع على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والجهة والمكان، حيث يقول: (ولمَّا دلَّت الدلائل على امتناع كونه في المكان والجهة، ثبت أنه لابد من التأويل)[٦] .

ويقول أيضًا: ((واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال، لأن كل ما كان كذلك كان جسماً، والجسم يستحيل أن يكون أزليًا فلا بد فيه من التأويل))[٧] .

وتحدثنا سابقًا عن قانون الرازي في التأويل، وعرفنا أن مذهبه في

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب: الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٨٣٦).

(٢) انظر: أساس التقديس: ص٢١٢.

(٣) انظر: ترجمته في قسم التحقيق، ص٣٩٤.

(٤) لم أجد هذا الحديث في الكتب الصحيحة ولا الموضوعة. وقال عنه ابن جماعة: ((هذا حديث باطل موضوع من زنديق يتلاعب بالدين وأهله لا تحل روايته ونقله إلا مع بيان حاله وكذبه.)) إيضاح الدليل، ص٢٢٩.

(٥) انظر: أساس التقديس: ص ٢١٣.

(٦) مفاتيح الغيب، ١٠٩/٣٠، تفسير سورة المعارج آية (٤).

(٧) مفاتيح الغيب،٣١/ ١٥٨، تفسير سورة الفجر، آية ٢٢.

الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة، **هو تقديم القواطع العقلية التي دلَّت على امتناع الجسمية والجهة, على الظواهر النقلية المشعرة بحصول هذا المعنى.**

وعلى هذا: فيجب الأخذ بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر إمَّا على التأويل وإمَّا على تفويض علمها إلى الله سبحانه تعالى[1] .

وقد طبق **الرازي هذا المنهج** على جميع الصفات المشعرة بالجسمية أو الجهة والحيز في حق الله تعالى، وقام بتأويل جميع الآيات والأخبار التي يوهم ظاهرها تشبيه الله بخلقه, وذلك تقديماً لدلالة العقل القاطعة بتنزيه الله تعالى عن الظواهر النقلية المشعرة بتشبيه الله بخلقه.

يقول الرازي مبيناً ذلك في تأويله لآية الاستواء:

((إنَّ الدلائل العقلية القاطعة التي قدّمنا ذكرها, تُبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات, وإذا ثبت هذا, ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة))[2] .

الأمر الثاني: الاعتقاد أنّ الدليل العقلي اليقيني، لا يعارَض بهذه الظواهر التي تمسّك بها المشبِّهة.

وقد بيّنّا سابقًا: **أنَّ الدليل النقلي عند الرازي هو ظني الدلالة**, وذلك لما يعتريه من أمور عشرة تجعله ظنياً، وفي هذه الحالة لا يمكن في نظر الرازي أن يعارض الدليل العقلي اليقيني بالدليل النقلي الظني.

وبناءً على ذلك فإن الرازي إذا رأى أنّ دليلاً نقلياً يوهم ظاهره تشبيه الله تعالى بخلقه, فإنّه يلجأ إلى التأويل لفك هذا التعارض, لأن الدليل العقلي القطعي يقدم على الدليل النقلي الظني.

إلاّ أن تطبيق الرازي قانونه في التأويل على الظواهر التي توهم وصف الله تعالى بخلقه، ترى الباحثة: أنّه قانون محكم، لما فيه من سدّ الباب على المشبّهة, وإثبات ما هو كمال لله تعالى, وأيضاً لما فيه من إزالة الشك من عقل الإنسان العادي والأمي الذي لا يستطيع أن يبعد عن ذهنه ما يلزم من إثبات اليد والعين من لوازم باطلة في حق الله تعالى, والذي لا يمكنه أن يتصورتلك الصفات إلاّ على هيئة وصورة وعضو وجارحة, فحينها يكون التأويل واجباً لإبعاد تلك المعاني والشبه عن ذات الله سبحانه وتعالى.

وبذلك يتضح لنا موقف الإمام الرازي من تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسم والجهة والمكان، ويتضح أن الرازي قد خالف الإمام الأشعري في

---

(١) انظر: معالم في أصول الدين: ص٤٤ وأساس التقديس: ص٢٢٠، والأربعين في أصول الدين: ١٦٣/١.

(٢) أساس التقديس: ص٢٠٢.

أغلب الأحيان في منهجه من هذه الظواهر التي توهم التشبيه، وأنه اقترب من منهج المعتزلة في التأويل.

المبحث الثالث

موقف علماء السلف والمتكلمين من نصوص المتشابهات.

أولاً: المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه: { ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﮠ ﮡ ﮢ..} [آل عمران: ٣/ ٧.]

ويظهر لكل قارئ متأمل في الآية، أن آيات القرآن الكريم تقسم إلى قسمين:

المحكم والمتشابه، وهما من المصطلحات القرآنية التي وقع فيها اختلاف بين الناس.

فما المراد بالمحكم، وما المراد بالمتشابه؟

تعريف المحكم والمتشابه لغة:

معنى المحكم في اللغة: من حكمَ: والعرب تقول حَكمت وأحكَمت,وحكمتُ, بمعنى: منعتُ ورددتُ, ومن هذا قيل للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم.

وأحكَمتُ الشيء فاستحكمَ، صار محكماً. واحتكمَ الأمرُ واستحكم.

وقوله تعالى: { ﮗﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ }[هود: ١/١١]. أي: أُحكِمت آياتهُ بالأمر والنهي, والحلال والحرام, ثم فُصِّلت بالوعد والوعيد[(١)] .

معنى المتشابه في اللغة:

شبه: الشِّبه والشَّبه والشَّبيهُ: المثلُ , والجمع أشباه, وأشبه الشَّيءُ الشَّيءَ: ماثَلَهُ.

والمشتبهَات من الأمور المشكَلات. والمتشابهات المتماثلات.

والتشبيه: التمثيل, والشُّبهَة الالتباس, وأمورٌ مشْتَبهةٌ ومشبَهةٌ: مُشْكِلةٌ يشبهُ بعضها بعضاً.

فمادة (شَبه) تدل على المماثلة، كما تدل على الإشكال والالتباس. [(٢)]

المحكم والمتشابه اصطلاحاً:

جاء وصف القرآن الكريم بأنه مُحكَم, وبأنه متشابهٌ, وبأنه يحتوي على المحكم والمتشابه[(٣)] .

أما الآيات التي وصفته بأنه محكم فكقوله تعالى: { ﮒ ﮓ ﮔﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ

---

(١) انظر لسان العرب: ابن منظور مادة (حكم)، ١٢/ ١٤٠. وزين الدين الرازي: مختار الصحاح: مادة (حكم)، ص٧٢. ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: ابن منظر لسان العرب,٣١/ ٥٠٣، مادة (شبه)، والزمخشري: أساس البلاغة, مادة (شبه)، ص ٢٣٥، والرازي: مختار الصحاح، ص١٥٨، مادة (شبه).

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٢٣٠.

ں } [هود: ١١/١].

ومعنى الإحكام في هذه الآية: ((أنه لا عيب فيه، وأنه كلام حق فصيح الألفاظ، صحيح المعاني.))[١]

كما وُصف بأنه متشابه, وذلك في قوله تعالى: { ﭢ ﭣﭤ ﭥ ﭦ }.[الزمر: ٣٩/ ٢٣].ومعنى التشابه في هذه الآية: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن والفصاحة، ويصدق بعضه بعضاً.[٢]

وجاء أيضاً بوصفه أنه محكم ومتشابه, يقول الله تعالى: { ﮖ ﮗﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ } [آل عمران: ٣/ ٧.]

وتحرير الكلام في هذا: أنَّ المراد بإحكام القرآن: إتقانه أو عدم تطرق النقص والاختلاف إليه. والمراد بتشابهه: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز.

والإحكام والتشابه الذي دلَّ عليه قوله تعالى: { ﮖ ﮗﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠﮡ ﮢ ﮣ }. يختلف معناه عن الآية الأولى والثانية؛ إذ هو فيهما شامل لكل آية من آيات الكتاب, بينما هو في الآية الأخيرة خاص ببعض الآيات دون غيرها[٣] وبناءً على ذلك:

فالمحكم: ((هو ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير, أي التخصيص والتأويل والنسخ. مأخوذ من قولهم: بناءٌ محكم، أي: متقن مأمون الانتقاض, وذلك مثل قوله تعالى: { وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }[البقرة: ٢٣١/٢].

والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته, لأنّ ذلك لا يحتمل النسخ, فإن اللفظ إذا ظهر منه المراد, فإن لم يحتمل النسخ فهو محكم، فإن لم يحتمل التأويل فمفسر... فإن سيق الكلام لأجل ذلك المراد فنص، وإلا فظاهر, وإذا خفي لعارض ـ أي لغير الصيغة ـ فخفي, وإن خفي لنفسه ـ أي لنفس الصيغة ـ وأدرك عقلاً, فمشكل أو نقلاً فمجمل, أو لم يدرك أصلاً فمتشابه))[٤] .

ويقول صاحب تفسير محاسن التأويل: ((المحكم ما علم المراد بظاهره بدليل عقلي أو نقلي، والمتشابه ما لم يعلم المراد منه لا على قرب ولا على

---

(١) جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، ٣/ ٧٥٢، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، ٣/ ٧٥٢.

(٣) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن , مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني , القاهرة, ط١،١٤٢١هـ.

(٤) الجرجاني: التعريفات: ص٢٦٣.

بعد مثل قيام الساعة.))[1] .

وقيل: (المحكم ما يستقل بنفسه في المعنى والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا بردِّه إلى غيره.))[2]

وقد ذكر الإمام **الرازي** في كتابه (أساس التقديس) التحقيق في معنى المحكم والمتشابه، ونسبه إلى أكثر المحققين، ونذكر كلامه في ذلك بتمامه وذلك لأهميته ودقَّته:

يقول الرازي: ((فاعلم أنّ الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدّمنا، مشتملة عليها. والذي عندي فيه هو: أن اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، أو لا يكون، فإن كان موضوعًا لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص.وأما إن كان محتملاً لغير ذلك المعنى، فإمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون؛ بل يكون احتماله لهما على السوية: فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على احتماله للآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً ، وأمّا أن كان احتماله لهما على السوية، كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً، فخرج من هذا التقسيم، أن اللفظ إما أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مجملاً، أو مؤولاً، والنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أنّ النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض.

فالنص والظاهر مشتركان في حصول أصل الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم.

وأما المجمل والمؤوَّل، فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمأول: فيه رجحان بالنسبة إلى الطرف الآخر، القدر المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، هو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل فيه... فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه)).[3]

---

(١) جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، ٣/ ٧٨٧. للمزيد عن معاني المحكم والمتشابه، انظر: نفس المرجع، ص ٧٨٥وما بعدها، والزركشي: البحر المحيط، ٣٦٣/١، والبغوي: معالم التنزيل، ٢/ ٩. ت: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلّم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٧ م.والسيوطي: الدر المنثور في التأويل بالمأثور، ١٤٥/٢،
الناشر: دار الفكر _ بيروت، ١٩٩٣.

(٢) البغوي: معالم التنزيل، ٢/ ٩.

(٣) أساس التقديس: ص٢٣١_٢٣٣, وانظر: مفاتيح الغيب،١٤٦/٧ ، والمحصول، ١/ ٢٣١.

وبهذا نجد أن المحكم يدور على الوضوح والتفسير.

والمتشابه يدور على الخفاء والالتباس وعدم الوضوح ولذلك سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه متشابهاً؛ إطلاقًا لاسم السبب على المسبب[1].

وهناك أقوال عديدة في بيان معنى المحكم والمتشابه[2]:

نذكر منها:

١_ أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل غير وجه واحدٍ، والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجهًا عديدة.

٢_المحكم من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره, والمتشابه ما لم يكن لأحد سبيل إلى علمه مما استأثر الله سبحانه بعلمه دون خلقه.

٣_ وقيل: المحكم ما تأويله تنزيله، والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل.

وعرفه الجويني بقوله: ((المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل)) [3] .

وبعد أن عرفنا أقوال العلماء في المحكم والمتشابه وعرفنا التحقيق فيه عند الرازي, ننتقل إلى بيان الخلاف في تأويل المتشابه: ما هي أسبابه؟ وما هو منشؤه ؟

ثانيًا: الخلاف في تأويل المتشابه:

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: { ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ } [آل عمران: ٣/ ٧.]

وقع خلاف بين العلماء في تفسير هذه الآية، وبناء على هذا الخلاف، اختلفوا في جواز تأويل المتشابه:

هل المتشابه مما يمكن الاطلاع على علمه؟ أم أنّ الله تعالى استأثر بعلمه لنفسه؟

ومنشأ هذا الخلاف هو قوله تعالى: { وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ }:

هل هو معطوف على و((يقولون)) حال, أو مبتدأ خبره ((يقولون)) والواو

---

(١) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٤/ ١٠٦.

(٢) انظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آيات القرآن ١٧٣/٣ ومابعدها، ت: أحمد شاكر, مؤسسة الرسالة. ط١, ٢٠٠٠م. والبغوي: معالم التنزيل ٢٧٨/١٠, والنسفي: تفسير النسفي، ١٤٢/١. والرازي: مفاتيح الغيب ١٤٧/٧، والآمدي: الإحكام، ١/ ١٦٦.ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ٤٩_٥٠.والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/٤, طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت _ لبنان ١٤٠٥ هـ _ ١٩٨٥ م، وابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير ٣٥٠/١وما بعدها، المكتب الإسلامي _ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه, ٣٢٣/١.

للاستثناء[١] ؟

القول الأول: هو قول المتكلمين من المعتزلة ومتأخري الأشاعرة وبعض العلماء، حيث قالوا: إن المتشابه مما يمكن العلم به والاطلاع عليه[٢].

وقالوا: إن الواو في قوله تعالى: ((والراسخون)) هي واو العطف وعلى هذا يكون معنى الآية أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه.

وقد ذكر الرازي في كتابه (أساس التقديس) أدلة هذا الفريق من الآيات والأخبار والمعقول نذكر منها[٣]:

_ القرآن الكريم:

١_ احتجوا بقوله تعالى: { ﮐ ﮑﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ }[محمد: ٤٧/ ٢٤].**ووجه الاستدلال في هذه الآية**: أن الله تعالى أمر الناس بالتدبر في القرآن، ولو كان القرآن فيه ما هو غير معلوم فكيف يأمرنا سبحانه وتعالى بالتدبر فيه؟

٢ـ قوله تعالى: { ﮗ ﮘ ﮙﮚ *ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ *ﮟ ﮠﮡ ﮢ ﮣ * ﮤ ﮥ ﮦ}[الشعراء: ٢٦/ ١٩٢_١٩٥]. يدل على أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان كذلك وجب القطع بكونه معلوماً، وهذا يدل على أن القرآن نازلٌ بلغة العرب وإذا كان كذلك, وجب أن يكون معلوماً[٤] .وأيضاً لو لم يكن القرآن مفهوماً، فكيف يمكن أن يكون

---

(١) انظر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٧/٢.

والرازي: أساس التقديس, ص٢٣٦. وما بعدها. وأحمد ابن حسين: شرح الأصول الخمسة: ص٦٠٣.

(٢) يقول الآمدي: من قال بجواز التكليف بما لا يطاق، جوز أن يكون في القرآن ما هو غير معلوم للمخاطب، ولا له بيان، ولا كذلك فيما لا معنى له أصلاً. ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك، لكونه تكليفاً بما لا يطاق ولما فيه من إخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة كونه غير مفهوم. وهو خلاف قوله تعالى: {هذا بيان للناس} [آل عمران: ٣ / ١٣٨] وأن ذلك يؤدي إلى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله، ضرورة أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد به ما لم يظهر منه.وذلك مبطل للشريعة مطلقاً، وهذا مذهب أبي موسى الأشعري وأكثر المتأخرين وعامة المعتزلة، حيث إِنَّهُم قالوا: لا بد أن يكون في جملة الراسخين من يَعْلم المتشابه، ووقفوا على قوله: { وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ }. وهو قول: ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي، وابن عطية، (انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣/ ٢٤وما بعدها، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت _ لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م. ، والآمدي: الإحكام، ١٦٦/١_١٦٧ و١٧٠ . وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١/ ١٤٨، والزركشي: البحر المحيط، ٣٦٩/١، وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة: ص٦٠٣، والقاسمي: تفسير القاسمي(محاسن التأويل) ٣/ ٧٦٨وما بعدها.)..

(٣) انظر: أساس التقديس: ص٢٢٥.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٢٤. وأساس التقديس: ص٢٢٥، و الآلوسي: روح

الرسول عليه السلام منذراً به؟

٣ـ قوله تعالى: { ٻ ٻ } [البقرة: ٢/ ٢]. وقوله: { ئا ئا }[القمر: ٥/٥٤]. وقوله: {ڎ ڈ ڈ ژ ژ ک ک} [يونس: ٥٧/١٠]. وإذا لم يكن القرآن معلوماً، فكيف يكون هدىً وحكمة، وشفاءٌ ورحمة؟

٤ـ قوله تعالى: { ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا}[النساء:١٧٤/٤]، وكيف يكون القرآن برهاناً ونوراً مبيناً مع أن فيه ما هو غير معلوم؟

_ واحتجوا أيضاً بالأخبار:

١ـ قوله صلى الله عليه وسلم: ((إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا, كتاب الله وسنتي))(١) ..

ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أنه كيف يمكن التمسك بالقرآن وفيه ما هو غير معلوم(٢) .

٢ـ وما روي عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((عليكم بكتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلو عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، من قال به صدق، و من حكم به عدل، ومن خاصم به فلح، ومن دعي إليه هدى إلى صراط مستقيم.))(٣) .

_ وأما الاستدلال بالمعقول، فقد ذكر الرازي وجوهاً ثلاثة(٤):

الأول: أنه لو ورد في القرآن شيء لا سبيل لنا إلى العلم به، لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية وهو غير جائز.

الثاني: المقصود من الكلام, الإفهام, ولو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً.

الثالث: إن التحدي وقع بالقرآن, وما لم يكن معلوماً لم يجز التحدي به.

المعاني، ١٩/ ١٢٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت.(د.ت).

(١) أخرجه الترمذي: كتاب: المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (٣٧١٨)، ١٢/ ٢٥٦، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. والطبراني: المعجم الكبير، باب: ١، رقم (٢٦٨١)، ٣/ ٦٦، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم _ الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ _ ١٩٨٣م.

(٢) انظر: أساس التقديس: ص٢٢٦.

(٣) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل من قرأ القرآن، رقم (٣٣٩٤)، ١٠/ ٢٠٧. وابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ١٦٤. وأورده محمد طاهر بن علي الهندي الفتني في تذكرة الموضوعات وهو حديث موضوع، ١/ ٧٦.

(٤) انظر: أساس التقديس: ص٢٢٧، ومفاتيح الغيب، ١٠/ ١٥٧، وانظر: الآمدي: الأحكام، ١٦٦/١_١٦٧).

وهناك أدلة أخرى استدل بها المتكلمون, في أن المتشابه معلوم, ويمكن الاطلاع عليه. أذكر منها:

_ دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: ((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل))[١] . ولو كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله تعالى لما كان للدعاء معنى[٢] .

_ مما ورد من طريق مجاهد[٣] عن ابن عباس في قوله: ((ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ)) قال: ((أنا ممن يعلم تأويله))[٤].

_ ولأنه سبحانه وتعالى مدح الراسخين بالتذكر حيث قال { ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ} [آل عمران: ٣/ ٧.] وهذا يشعر بأن لهم الحظ الأوفر من معرفة ذلك[٥].

وهذا يدل على أن المتشابه يمكن معرفة معناه وتأويله.

ويقول ابن عطية[٦] مبيناً أن الراسخين يعلمون معنى المتشابه:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عباس، رقم (٢٢٧٤)، ٣٠٦/٥. والحاكم في المستدرك، باب: ذكر عبد الله بن عباس، رقم (٦٣٤٠)،٣٨٣/١٤. وأخرجه الطبراني:في المعجم الكبير،باب:٣،رقم (١٠٦٣٦)، ٢٦٣/١٠.وابن حبان في صحيحه، كتاب: إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب: ذكر وصف الفقه والحكمة الذي دعا إليهم رسول الله ﷺ، رقم (٧٠٥٥)،٥٣١/١٥، وقال عنه الحاكم في المستدرك: ((هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه))، رقم (٦٣٤٠)، ٣٨٣/١٤، وقال عنه الهيثمي: رجاله موثقون.(انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١/ ٦٩).

(٢) انظر: الألوسي: روح المعاني، ٨٣/٣.

(٣) مجاهد: (٢١_ ١٠٤هـ) مجاهد بن جبر، تابعي مفسر، مولى عبد الله بن السائب، يكنى أبا الحجاج. شيخ القراء والمفسرين، و من العباد والمتجردين في الزهد مع الفقه والورع، روى عن ابن عباس، وعنه أخذ القرآن، والتفسير، والفقه، وروى عن أبي هريرة، وعائشة، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمرو، وحدث عنه عكرمة، وطاووس، وعطاء، وغيرهم، . توفي بمكة وهو ساجد رحمه الله. (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٤/ ٤٤٩، والسيوطي: طبقات الحفاظ، ص ٤٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ، ط١، ١٩٨٣م، وابن حبان: مشاهير علماء الأمصار، ص٨٢، ت: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية _ بيروت، ١٩٥٩م.، والزركلي: الأعلام، ٥/ ٢٧٨.)

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره, جامع البيان, ١٨٣/٣.والقرطبي: جامع الأحكام، ٤/ ١٨.والبغوي: معالم التنزيل، ٢/ ١٠.

(٥) انظر: الألوسي: روح المعاني، ٨٣/٣.

(٦) ابن عطية: (٤٨١_ ٥٤٢هـ)عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن تمام بن عطية، الإمام، أبو محمد، مفسر، فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. كان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير، بارعاً في الأدب، ذا ضبط وتقييد وتجويد وذهن سيال، ولو لم يكن له إلا تفسيره لكفى. له: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، والمجموع في ذكر مروياته وأسماء شيوخه. انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات٦ / ٤٨، الزركلي: الأعلام، ٣/ ٢٨٢.

((فتسميتهم راسخين تقتضي أنّهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أيّ شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلاّ ما يعلمه الجميع وما الرسوخ إلاّ المعرفةُ بتصاريف الكلام وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ، وذلك كله بقريحة معدة)) (١) .

القول الثاني: قول أكثر الصحابة والتابعين واتباعهم والمحدثين والفقهاء(٢) .

حيث قالوا: إنّ المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، والوقف على قوله: { إلا الله } والواو في قوله تعالى: {والراسخون في العلم يقولون آمنا به}[آل عمران: ٣/ ٧.] للاستئناف, وأن هذا الجزء من الآية مبتدأ غير معطوف على الأول(٣) .

وذكر الرازي وجوه استدلالهم من القرآن والحديث والمعقول:

_ القرآن:

استدلوا بقول الله تعالى: { ﮋ ﮌ ﮍ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ } [آل عمران: ٣/ ٧.]

حيث استدلوا بهذه الآية على أن المتشابهات لا يعلمها إلا الله وقالوا: الوقف عند قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله} لازمٌ(٤) . وسنذكر في المبحث الآتي وجوه أدلتهم على ذلك.

ـ الأخبار:

قوله صلى الله عليه وسلم: : ((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به، أنكره أهل الغرة بالله تعالى.))(٥) .

---

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز: ١/ ٣٨٢، وانظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ٣/ ٢٥. وعلى هذا المذهب فليس في القرآن آية استأثر الله بعلمها.

(٢) انظر أساس التقديس: ص٢٢٤، وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١/ ١٤٨، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٩_١٧٠، ت: أبو الوفاء الأفغاني، نشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر أباد الدكن بالهند، دار الكتاب العلمية، بيروت_ لبنان، ١٤١٤هـ. والزركشي: البحر المحيط، ٣٦٩/١. وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأبي، ورواه أشهب عن مالك، وقاله عروة بن الزبير، والكسائي، والأخفش والفرّاء، والحنفية. (انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ٣/ ٢٤ وما بعدها.)

(٣) انظر أساس التقديس: ص٢٢٤، وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١/ ١٤٨، و أصول السرخسي، ١/ ١٦٩_١٧٠.و الزركشي: البحر المحيط، ٣٦٩/١، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ٣/ ٢٥، والألوسي: روح المعاني، ٨٣/٣. البغوي: معالم التنزيل، ٢/ ٩_١٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٨، تفسير أل عمران، آية، (٧).

(٤) انظر أساس التقديس: ص٢٢٧. واستدلوا: بالحروف المقطعة في أوائل السور.

(٥) يقول العراقي: رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف. (انظر: العراقي: تخريج أحاديث الإحياء، رقم (٧١)، ١/ ٧١.) وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة المختصرة، رقم (٨٧٠)، ٢/ ٢٦٢. مكتبة المعارف

ـ واستدلوا أيضًا بالمعقول:

ذكر الرازي استدلالهم بالمعقول حيث يقول:

إنَّ الأفعال التي كلَّفنا بها الله سبحانه وتعالى تقسم إلى قسمين: منها ما يعرف فيه وجه الحكمة كالصلاة والزكاة والصوم، ومنها ما لا يعرف وجه الحكمة فيه، وذلك كأفعال الحج.

والله سبحانه وتعالى يأمرنا بما يريد, سواء عرفنا منه وجه الحكمة أم لم نعرف، وكذلك الأمر في القرآن الكريم فإن الله تعالى أنزله علينا وأمرنا بتعظيمه.

وإن ما في القرآن ينقسم إلى قسمين: منه ما عُرف معناه ويمكن الإحاطة بفحواه. ومنه ما لا نعرف معناه البتة، ويكون المقصود من إنزاله هو التكليف بقراءته وتعظيمه لظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى(١) .

وهناك أدلة أخرى استدل بها السلف على أن المتشابه لا يعلمه إلا الله.

نذكر منها:

١ـ ما روي عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)). قالت: كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله (٢) .

ـ ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال: أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا, وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله { ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ } [آل عمران: ٣/ ٧.] وأن يروا ذا علم فيضيعوه ولا يبالون عليه))(٣) .

ـ ويروى عن ابن عباس أنّه كان يقول: ((ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ)) ويقول الراسخون آمنا به(٤) .

_ ما روي أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بن مَسْعُودٍ: "إِنَّ الْكُتُبَ كَانَ تَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ مِنْ سَبْعَةِ أَبْوَابٍ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ: حَلالٌ، وَحَرَامٌ، وَمُحْكَمٌ، وَمُتَشَابِهٌ، وَضَرْبُ أَمْثَالٍ، وَآمِرٌ، وَزَاجِرٌ، فَحِلَّ حَلالَهُ، وَحَرِّمْ حَرَامَهُ، وَاعْمَلْ بِمُحْكَمِهِ، **وَقِفْ عِنْدَ مُتَشَابِهِهِ**، وَاعْتَبِرْ

_ الرياض، (د.ت). وقال عنه: (ضعيف جداًّ).

(١) انظر أساس التقديس: ص٢٢٨.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره, جامع البيان: الطبري ١٨٢/٣.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير رقم (٣٤٤٣)، ٢٩٣/٣, وقال الهيثمي: في إسناده مقال، فيه محمد بن إسماعيل بن عياش عن أبيه ولم يسمع من أبيه. انظر مجمع الزوائد ١٢٧/١_١٢٨.

(٤) الطبري: جامع البيان: ٢٠٢/٦, تحقيق أحمد شاكر, مؤسسة الرسالة. ط١, ٢٠٠٠م

أَمْثَالَهُ، فَإِن كُلاًّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ"))[1].

_ ما روي عن عبد الله بن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: ((الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن في سبعة أبواب على سبعة:

زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال، فأحلوا حلاله وحرموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه وقولوا: آمنا به كل من عند ربنا " [2]

إلى غير ذلك من الأدلة التي استدل بها السلف على أن المتشابه لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى[3].

ثالثاً: الطريق في معرفة المحكم والمتشابه.

اختلف الناس في معرفة المحكم والمتشابه، يقول الرازي: ((اعلم أن هذا موضع عظيم، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة)) [4].

ويذكر مثال على ذلك: يقول:

إنّ المعتزلي يقول في قوله تعالى: ({ڃ ڄ ڄ ڄ ڄڃ})[الكهف: ٢٩/١٨] محكمة. وأن قوله تعالى: { ڄ ڃڃ ڃ ڃ ڃ }[الإنسان: ٣٠/٧٦] متشابهة.

وإنّ **السني** يقلب القضية، فيدعي أن قوله تعالى: { ڃ ڄ ڄ ڄ ڄڃ..} متشابهة، وأن قوله تعالى: { ڄ ڃڃ ڃ ڃ ڃ} محكمة.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب، ٢، رقم(٨٣١٢)، ٢٦/٩. وابن حبان في صحيحه، كتاب: باب: قراءة القرآن، رقم (٧٤٦)، ٣/ ٤٨٤. وقال الهيثمي: في مجمع الزوائد (١٥٣/٧): ((فيه عمار بن مطر وهو ضعيف جداً وقد وثقه بعضهم)).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب: باب: قراءة القرآن، رقم (٧٤٦)، ٣/ ٤٨٤.والطحاوي: مشكل الآثار، رقم (٢١٥)، ٧/ ٢١٧، ت: شعيب الأرناؤوط.وقال عنه الطحاوي حديث منقطع، حيث روى هذا الحديث أبو سلمة عن عبد الله بن مسعود، وأبو سلمة لا يتهيأ في سنه لقاء عبد الله بن مسعود ولا أخذه ألحديث عنه، وأخرجه الحاكم: المستدرك، باب: من سورة آل عمران، (٣١٠٠)، ٧/ ٢٧٣. وقال الحاكم عنه "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) المستدرك على الصحيحين.رقم (٣١٠٠)، ٧/ ٢٧٣.

(٣) ومن هذه الأدلة: أن الآيات الدالة على اليد واليمين، والوجه والروح، ومكر الله والاستواء على العرش، وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه في اللغة، وبذلك يكون المراد منه غير معلوم..(انظر: الآمدي: الأحكام، ١/ ١٦٧، وللمزيد من أدلة هذا الفريق، انظر: الألوسي: روح المعاني، ٨٥/٣، والشوكاني: فتح القدير، ١/ ٤٨٠، وابن عادل: تفسير اللباب، ٣/ ٤٣٩. وابن عاشور: التحرير والتنوير، ٣/ ٢٤ وما بعدها.

(٤) أساس التقديس، ص٢٣٤.

إذن لا بدَّ من قانون يرجع إليه في معرفة المحكم والمتشابه.[١]

ويبين الرازي هذا **القانون** بقوله: إنه إذا حصل تعارض بين دليلين لفظيين، فليس ترك أحدهما أولى من الآخر، إلا إذا كان أحد الدليلين قاطع، والآخر ظاهر.

حينها يقدم الدليل القاطع على الدليل الظاهر، ويكون القاطع محكماً والظاهر متشابهاً.

إلا أنّ الرازي يقول: ((وهذا باطل، وذلك لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية، لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي. وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً)).[٢]

وإذا ثبت هذا فإن صرف اللفظ عن ظاهره، أي: معناه المرجوح، لا يجوز إلا إذا قام دليل قاطع على أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى، فعندها يجب أن نقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ غير ظاهره، ثم من قال بجواز التأويل أوّل، ومن لم يجوز فوّض العلم به إلى الله تعالى. [٣]

ويقول الزركشي[٤] : إنّ المحكم له مزية، وهو أن يدل ظاهره على المراد، أو يقتضي أنه مما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وإنّ اللغة وإن كانت محتملة، ففيها ما يدل ظاهره على أمر واحد، وقد يدل على صرف المعنى إلى غيره لاستبعاده في اللغة[٥] .

وقد تحدثنا فيما سبق عن موقف الرازي من الدلائل النقلية وأنها لا تفيد القطع، وأن القواطع العقلية تقدم عنده على الظواهر النقلية المشعرة

---

(١) انظر: أساس التقديس ص٢٣٤.

(٢) أساس التقديس، ص٢٣٤، ٢٣٥. وانظر الرازي: المحصول، ١/ ٣٩١_ ٤٠٧. ومفاتيح الغيب، ١٤٧/٧. والمعالم في أصول الدين، ص ٢٢، ٤٤.والقضاء والقدر، ١٠٥_١٠٧. والمطالب العالية، ٩/ ١١٦.

(٣) انظر: أساس التقديس ص٢٣٥.

(٤) الزركشي (٧٤٥_٧٩٤هـ) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي، عالم بفقه الشافعية والأصول، ولد وتوفي في مصر، أصله من الأتراك، يلقب بالزركشي لاشتغاله بصنعة الزركش. له تصانيف كثيرة في عدة = فنون، منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ولقطة العجلان، وشرح جمع الجوامع للسبكي. انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ١/ ٤٧٩، والزركلي: الأعلام، ٦/ ٦٠.ورضا كحالة: معجم المؤلفين، ٩/ ١٢١.

(٥) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٧٦/٢، ٧٧.

بالتشبيه.

رابعاً: الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم عند الإمام الرازي.

ذكر الرازي في كتابه (أساس التقديس)، الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم، حيث إن المتشابه غير واضح المعنى بنفسه، ومنه ما لا سبيل إلى معرفة كنهه، فكان سبباً في إضلال كثير من المنتسبين إلى الإسلام، وهدفًا للطاعنين في الإسلام من الملاحدة وأشباههم.

فقد اعتقد بعض الجهلة بالله تعالى، اعتقادات باطلة، ووصفوه بما ينافي الألوهية، ومنهم من طعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، بقولهم: لو كان رسولاً حقًّا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفًا بربه، وحيث لم يكن عارفاً بربه، بل وصفه بصفات المحدثات، امتنع كونه رسولاً حقًّا.

وكانت هذه الآيات المتشابهات، سبباً عظيماً لضلال الخلق، ووقوعهم في التجسم والتشبيه[1] .

وقد ذكر الرازي أن العلماء المحققين، ذكروا أنواعًا من الفوائد في إنزال المتشابهات [2]:

الأول: إن هذه المتشابهات توجب المشقة في الوصول إلى المراد، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، إذ الأجر على قدر المشقة.

قال الله تعالى: { ﭑ ﭒ ﭓﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛﭜ ﭝ }[آل عمران: ١٤٢/٣].

الثاني: أنه لو كان القرآن محكماً، لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، وعن النظر فيه والانتفاع به، فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه وينصر مقالته.

فينظر فيه جميع أرباب المذاهب.

الثالث: أنّ القرآن إذا كان مشتملاً على المتشابه والمحكم، فإن الناظر فيه يحتاج إلى الاستعانة بدلائل العقل، ويحتاج إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه، أما لو كان كله محكماً، لم يفتقر

---

(١) انظر: أساس التقديس ص١٤٧ ، وتفسير النسفي١٤٢/١.

(٢) انظر: أساس التقديس ص٢٤٨ وما بعدها، ومفاتيح الغيب ١٤٩/٧، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن٣٠/٢ وما بعدها، والباقلاني: الانتصار للقرآن ٦٩٠/٢. دار الفتح ودار ابن حزم، عمان، بيروت، ط١، ٢٠٠١م. والشوكاني: فتح القدير، ١/ ٤٧٣. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص٦٨، والزركشي: البحر المحيط، ٢/ ٩٣، والألوسي: روح المعاني، ٣/ ٨٣.

الناظر فيه إلى تحصيل علوم كثيرة.

الرابع: أن القرآن الكريم مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطبائع العوام تنفر في بعض الأحيان عن درك الحقائق، فإذا سمع العوام في أول الأمر وجود موجود ليس بجسم ولا متحيز، ظن العامي أن هذا عدم، فكان الأصلح أن يخاطب بألفاظ دالة على بعض ما يظنه أو يتوهمه، ويكون هذا الكلام مخلوطًا بما يدل على الحق الصريح، **فالقسم الأول** وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من المتشابهات، **والقسم الثاني** وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر من المحكمات.

وهذه الفوائد هي **في المتشابه الذي يمكن الوصول إلى درك حقيقته ومعناه بالاجتهاد والنظر واستفراغ الوسع.**

أما إذا كان **المتشابه مما لا يمكن علمه** فله فوائد منها[١] :

١ـ ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه والتفويض والتسليم والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة، وذلك كالمنسوخ وإن لم يجز العمل به.

٢ـ إقامة الحجة عليهم، لأنّه لما نزل بلسانهم ولغتهم وعجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم وإفهامهم، دلّ على أنه نزل من عند الله، وأنه الذي أعجزهم عن الوقوف على معناه.

٣ـ أن الإنسان إذا وقف على المعنى، وأحاط به، سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع اعتقاده أن هذا كلام أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتًا إليه أبدًا.

وذكر بعض العلماء وجوهًا في الحكمة من إنزال المتشابهات.

حيث يقول الألوسي[٢] : ((إنما أنزل المتشابه لذلك ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تدبره وتحصيل العلوم التي نيط بها استنباط ما أريد به من الأحكام الحقيقية فينالوا بذلك وبإتعاب القرائح واستخراج المقاصد الرائقة والمعاني اللائقة المدارجَ العالية ويعرجوا بالتوفيق بينه وبين المحكم إلى رفرف الإيقان وعرش الاطمئنان، ويفوزوا بالمشاهد السامية،

---

(١) انظر: أساس التقديس، ص٢٢٨، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ٣٢/٢، والآلوسي: روح المعاني، ٨٣/٣.

(٢) الألوسي: (١٢١٧ _ ١٢٧٠ هـ) هو محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، شهاب الدين، أبو الثناء، مفسر، محدث، أديب، من المجددين، ولد وتوفي في بغداد.تقلد الإفتاء ببلده سنة ١٢٤٨ هـ. ثم سافر (سنة ١٢٦٢ هـ) إلى الموصل، فالآستانة، ثم عاد إلى بغداد يدوّن رحلاته ويكمل ما كان قد بدأ به من مصنفاته، إلى أن توفي. من كتبه: روح المعاني في التفسير، وغرائب الاغتراب، ودقائق التفسير، وكشف الطرة عن الغرة وغيرها.. انظر: الزركلي: الأعلام: ٧/ ١٧٦.ورضا كحالة، معجم المؤلفين، ١٢/ ١٧٥.

وحينئذ ينكشف لهم الحجاب ويطيب لهم المقام في رياض الصواب، وذلك من التربية والإرشاد أقصى غاية ونهاية في رعاية المصلحة ليس وراءها نهاية.))[١]

.

وذكر ابن جماعة[٢] فوائد في إنزال المتشابه منها[٣] :

_ حث العلماء على النظر والبحث عن دقائق الأمور.

_ ظهور التفاضل وتفاوت الدرجات، إذ لو كان القرآن كله محكماً لا يحتاج إلى تأويل، لاستوت منازل الخلق ولم يظهر فضل العالم على غيره.

_ ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه وتفويض العلم به إلى الله تعالى.

_ إقامة الحجة على الخلق، لأنه لما نزل بلسانهم، ولغتهم وعجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم، دل على أنه نزل من عند الله، وأنه هو الذي أعجزهم عن الوقوف عليه.

وبعد أن أنهينا الحديث عن المتشابه، وعن بيان معناه، وأسباب الاختلاف فيه وطرق معرفته، والحكمة من وجوده في القرآن، ننتقل إلى بيان رأي السلف والخلف في الآيات والأحاديث المتشابهات وأدلة كل فريق.

خامساً: تقرير الرازي لموقف السلف والخلف من المتشابهات.

لقد تحدث **الرازي** في كتابه (أساس التقديس) عن مذهب السلف في المتشابهات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله سبحانه وتعالى بخلقه.

وذلك بعد أن التزم هو **منهج التأويل للصفات الخبرية** ودلل على ذلك بالأدلة العقلية والسمعية. وقبل أن نعرض مذهب السلف والخلف، لا بد أن نبين من هم السلف؟ وماذا يُقصد بالخلف؟

السلف: هم الصحابة وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم.

ويمكن أن نحدد ذلك بالقرون الثلاثة الأولى[٤] .

والخلف: من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس

---

(١) روح المعاني، ٨٣/٣.وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٩.

(٢) ابن جماعة: (٦٣٩ _ ٧٣٣ هـ) محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين، من خيار القضاة، ومن العلماء بالحديث وسائر علوم الدين. ولد في حماة وتوفي بمصر. له تصانيف عديدة منها: المنهل الروي في الحديث النبوي، وكشف المعاني في المتشابه، وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل. انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ١/ ٤٣٩، و ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ١/ ١٢٨، والزركلي: الأعلام، ٥/ ٢٩٧، ورضا كحالة: معجم المؤلفين، ٨/ ٢٠١.

(٣) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٨.

(٤) انظر: عبد السلام اللاقاني: شرح جوهرة التوحيد، ص١٢٨.

الهجري[1] .

١_ موقف السلف من المتشابهات:

يبين الرازي موقف السلف من الآيات المتشابهات بقوله: ((حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها))[2] .

إذن: إنّ مذهب السلف في المتشابهات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث، هو إمرارها والإيمان بها دون تشبيه ولاتعطيل، وإثباتها دون كيف ولا تأويل، أي: أنهم يمتنعون تماماً عن الحديث في هذه الأمور ويفوضون العلم بها إلى الله تعالى، ويسلمون تسليماً مطلقاً بما أخبر الله تعالى به في كتابه.

فهم لا يثبتون الصفات الخبرية لله تعالى، لا على الحقيقة ولا على المجاز، وإنما يكتفون بالإيمان بها والتصديق بما أخبر الله تعالى به من غير أن يقفوا على حقيقة هذه الآيات أو معناها[3] .

---

(١) انظر: عبد السلام اللاقاني: شرح جوهرة التوحيد، ص١٢٨.

(٢) أساس التقديس، ص٢٣٦. وانظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص٥٣.

(٣) انظر: اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٣/ ٤٣٢. ت: د/أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ، والشوكاني: التحف في مذاهب السلف، ص ٢١ ومابعدها، ت: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م. وأبو حنيفة النعمان: الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، ص٢٧، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس. والقنوجي: قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٢٧. والواسطي: النصيحة في صفات الرب، ص٢٢.ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ، ومرعي المقدسي: = أقاويل الثقات في بيان الأسماء والصفات، ص١٣٥. والشنقيطي: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص١٠ ومابعدها، ت: عطية محمد سالم، الدار السلفية، الكويت، ط٤، ١٤٠٤هـ.وابن القيم: الصواعق المرسلة، ٢/ ٤٢٦، ت: د/ علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة الرياض، ط٣، ١٩٩٨م.واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

وذكر الأشعري القولين ولم يرجح، انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٥٦. والذي اعتمده في الإبانة، ورسالة إلى أهل الثغر: إثبات الصفات التي أخبر الله بها عن نفسه بلا تشبيه ولا تأويل.(انظر: الإبانة، ص ١٠٥وما بعدها، ورسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣٣.)

والجويني: ذكر القولين ورجح مذهب السلف قال: ((والذي نرتضيه رأياً وندين به عقلاً: اتباع سلف الأمة. فالأولى الاتباع وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن إجماع الأمة حجة متبعة، ومستند معظم الشريعة.)) (العقيدة النظامية، ص٣٢، و الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٥٩.وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل،

وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل عندما سئل عن الصفات الخبرية، وذلك قبل وفاته بيوم فقال: : ((تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منه شيء، إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية، { ٺ ٺٿ ٿ ٿ ٿ ٹ } [الشورى: ١١/٤٢] ومن تكلم في معناها ابتدع.)) [١].

وسئل الإمام مالك رحمه الله عن الاستواء فقال: ((الاستواء مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة))[٢] .

وكذلك سئل الإمام أحمد عن الاستواء فقال: ((هو كما أخبر، لا كما يخطر للبشر[٣] .

ويروى أن أحمد بن حنبل قرأ عليه رجل: { ې ې ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇئۇ ئۆ }[الزمر: ٣٩/ ٦٧] قال: ثم أومأ بيده، فقال له أحمد: قطعها الله قطعها الله، ثم حرد وقام))[٤] .

ويروى أنّ محمد بن الحسن[٥] قال: ((اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا.))[٦] .

إذن يتضح لنا أنّ مذهب السلف من هذه الصفات: هو الإيمان بها كما

ص١٢، والنووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ٣/ ١٩، كتاب الإيمان.و المجموع: ١/ ٢٥. وبدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٤٠.والصابوني: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ١/ ١٠٦. ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م.

(١) انظر: عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص١٧.

(٢) اللاكائي: اعتقاد أهل السنة ٣٩٨/٣، ت: أحمد سعد حمدان: دار طيبة، الرياض ١٤٠٢ ه.

(٣) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٢.و عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص٤.و أحمد بن حنبل: العقيدة، ص١٠٨.

(٤) انظر: اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٣/ ٤٣٢.

(٥) محمد بن الحسن: (ت: ١٨٧هـ) هو: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الفقيه، أبو عبد الله. ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، وتفقه على أبي حنيفة وأبي يوسف. وصنف الكتب الكثيرة ونشر علم أبي حنيفة. سمع الحديث من الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس.وولي القضاء أيام الرشيد، وتوفي وعمره ٥٨سنة رحمه الله. انظر: ابن حجر: لسان الميزان، ١٢١/٥، والشيرازي: طبقات الفقهاء، ١٣٥/١، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت _ لبنان، ١٩٧٠ م.و ابن ماكولا: إكمال الكمال، ٤/ ٤٩٨، دار الكتاب الإسلامي الفارق، الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.

(٦) انظر: اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٣/ ٤٣٢.

جاءت وكما أخبر الله تعالى دون خوض في معناها أو تفسيرها، مع الاعتقاد الجازم أن المراد منها هو شيء غير ظواهرها.

ولا بدّ من التمييز بين مذهب السلف الصالح وبين من جاء من بعدهم، ناقلاً مذهبهم ومنتسباً إليهم. وذلك كالإمام الأشعري، والباقلاني والطحاوي وابن قدامة المقدسي[١] وابن تيمية، وابن القيم[٢] وابن الجوزي، فهؤلاء العلماء ليسوا من السلف بل هم ناقلون عن السلف مذهبهم....

والحقيقة أنّهم أخطؤوا في نقل مذهب السلف حيث إن هؤلاء العلماء قد أثبتوا لله تعالى الصفات الخبرية على الحقيقة، مع تنزيههم الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث.

والسلف الصالح لم يثبتوا هذه الصفات لله تعالى، وإنما وقفوا عندها مفوضين العلم بها إلى الله تعالى.

فقد أثبت العلماء_المنتسبين لمذهب السلف_ لله تعالى اليد والعين والوجه على الحقيقة، ولكن بدون كيف ولا تحديد مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث.

وكذلك أثبتوا الاستواء لله تعالى على الحقيقة، وأثبتوا الفوقية المكانية لله تعالى.

وباختصار: فهم أثبتوا لله تعالى ما تثبته ظواهر الآيات مع القول أنها بالنسبة لله تعالى بلا كيف، مع إنكار التأويل[٣] .

---

(١) ابن قدامة المقدسي: (٥٤١_٦٢٠هـ) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر، شيخ الإسلام موفق الدين، أبو محمد المقدسي الحنبلي، صاحب التصانيف، كان إماماً حجةً، مصنّفاً، متفنناً، محرراً، متبحراً في العلوم. من تصانيفه: البرهان في القرآن، ومسألة العلو، وذم التأويل، والقدر، وذم الوسواس، وصنف المغني والكافي والمقنع والعمدة في الفقه.(انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٥/ ٣٥٥، والزركلي: الأعلام، ٤/ ٦٧.)

(٢) ابن القيم الجوزية: (٦٩١_ ٧٥١هـ) هو أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، كان والده قيماً على المدرسة الجوزية بدمشق، برع ابن القيم في علوم متعددة، لا سيما علم التفسير والحديث والفقه. من مؤلفاته: اجتماع الجيوش الإسلامية، وأعلام الموقعين، وإغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، وكتاب الروح، ومدارج السالكين. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ٥/ ١٣٧، ت: حيدر أباد، والزركلي: الأعلام، ٦/ ٥٦.

(٣) انظر الأشعري: الإبانة صـ١٠٤ـوما بعدها، ورسالة إلى أهل الثغر صـ١٢٧_١٢٨ـ، والباقلاني: الإنصاف، ص ٤١_٤٢، وابن تيمية: الرسالة المدنية، (الحقيقة والمجاز)، ص١٢٩، وابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ٢/ ٤٠١_٤١٥، وابن الجوزي: مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، ص ٥٣/ ٥٤، ت: ناصر محمدي محمد جاد، دار البخاري، ط١، ٢٠٠٢م.

يقول الإمام الأشعري: ((وأن له تعالى يدين مبسوطتين[١] وكذلك أثبت العين والوجه والمجيء والنزول[٢] . وكذلك فعل الإمام الباقلاني في إثباته هذه الصفات لله تعالى مع تنزيهه الله تعالى عن مشابهة الحوادث[٣] .

وإذا وصلنا إلى **ابن تيمية** فنجده أنه قد غالى في إثبات الصفات لله تعالى.

يرى ابن تيمية أنّ الدليل العقلي الذي دلَّ على إثبات السمع والبصر والقدرة والإرادة والكلام والحياة والعلم، دلَّ أيضاً على إثبات الصفات الخبرية ولا فرق بين تلك الصفات السبع المعروفة، وبين الصفات الخبرية الأخرى التي جاء بها الشرع من جهة دلالة العقل وحكمه[٤] .

كما نجد أنّ ابن تيمية قد أثبت الصفات التي توهم تغيرات نفسية لله تعالى، وذلك كالغضب والرضا والمحبة وقال: إنها صفات حقيقية لله تعالى كالصفات الأخرى.

يقول ابن تيمية: من قال بأن ((الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مريد بإرادة ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته فيجعل ذلك مجازاً ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته بل القول فى أحدهما كالقول فى الآخر)) [٥]

أمّا الإمام الأشعري فلم يثبت الصفات التي تشعر بالتغيرات النفسية لله تعالى، بل قام بتأويلها.

يقول الإمام الأشعري: ((وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين له وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين، ويسخط على الكافرين، ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم لغضبه شيء))[٦] .

ويقول ابن القيم متابعاً في ذلك شيخه ابن تيمية: ((والقرآن مملوء بذكر سخطه وغضبه على أعدائه، وذلك صفة قائمة به يترتب عليها العذاب واللعنة، لا أن السخط هو نفس العذاب واللعنة، بل هما أثر السخط والغضب وموجبهما)) [٧] .

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر صـ١٢٧ـ.

(٢) انظر: الإبانة صـ١٠٤ـ، ورسالة إلى أهل الثغر صـ١٢٧ـ وما بعدها.

(٣) الإنصاف صـ٤١_٤٢.

(٤) انظر: ابن تيمية الرسالة التدمرية، ضمن مجموعة رسائل وفتاوى ابن تيمية صـ١٧ـ، ت: عبد الرحمن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية.

(٥) المرجع السابق صـ١٧ـ.

(٦) الأشعري رسالة إلى أهل الثغر صـ١٣٠ـ، ت: الجليند.

(٧) ابن القيم مدارج السالكين ٢٥٤/١، طبعة دار الكتب بيروت ١٣٩٢هـ، وانظر: ابن تيمية، الرسالة الأكملية، ٦/ ١١٩. وابن العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية صـ٤١١_٤١٢ـ،

وبذلك نجد: أنّ مذهب السلف الصالح الذي ذكره **الإمام الرازي** مختلف عمن جاء بعدهم.

وليس هذا الكلام على إطلاقه، فهناك الكثير من العلماء الذين ساروا على خطى السلف الصالح، والتزموا بمذهبهم، مفوضين العلم بهذه الصفات لله تعالى دون خوض في تفسيرها أو إثباتها.

٢_موقف الخلف من الصفات المتشابهات (المتكلمون).

ذكر الرازي موقف جمهور المتكلمين من الصفات المتشابهة، وقال: إن مذهب المتكلمين فيها هو الخوض في تأويل تلك المتشابهات[١].

ونفصل القول في ذلك:

إن موقف المتكلمين من الآيات والأحاديث المتشابهة في الصفات، تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث والممكنات، والقول: أن المراد قطعاً من هذه الصفات هو المعنى المجازي، وبالتالي فإن الواجب فيها تأويلها.

وهذا ما يقول به المعتزلة ومتأخروا الأشاعرة[٢].

يقول ابن فورك[٣]: ((لفظة النزول في اللغة مستعملة على معان مختلفة، ولم تكن هذه اللفظة مما يخص أمراً واحداً حتى لا يمكن العدول عنه إلى غيره، بل وجدناه مشترك المعنى، واحتمل التأويل والتخريج والترتيب.))[٤].

وكذلك فعل **الجويني** في الصفات الخبرية حيث أول الاستواء بالغلبة

المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ. وابن حجر آل بوطامي: العقائد السلفية صـ٨٦_٨٧ـ، ط: ١، بيروت: ١٩٧٠.

(١) انظر أساس التقديس صـ٢٣٦ـ.

(٢) انظر: أحمد بن حسين شرح الأصول الخمسة صـ٦٠٣ـ، صـ٢٢٦_٢٢٧ـ. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف للقاضي عبد الجبار صـ٢٦٣. مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م. وابن فورك: مشكل الحديث، صـ١١٥ـ ت: موسى محمد علي، مطبعة حسان، القاهرة، ، والجويني: الإرشاد صـ١٦٤، ١٥٥، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد صـ٢٩ـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة. والرازي أساس التقديس صـ٢٣٦ـ، والآمدي: أبكار الأفكار، ١/ ٤٦٦. والسيوطي: الاقتصاد، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، ص٢٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٥٣. والزركشي: البحر المحيط، ٢/ ٨٩.

(٣) ابن فورك: (ت: ٤٠٦هـ) محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر، متكلم أصولي وأديب نحوي، من متكلمي الأشاعرة، له تصانيف كثيرة في أصول الدين وأصول الفقه، منها: مشكل الحديث وغريبه، والنظامي ألفه لنظام الملك، والحدود، وأسماء الرجال، وحل الآيات المتشابهات، وغريب القرآن. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤/ ٢٧٢، ت: إحسان عباس. والصفدي: الوافي بالوفيات، ١/ ٢٨٩، والزركلي: الأعلام، ٦/ ٨٣، ورضا كحالة: معجم المؤلفين: ٩/ ٢٠٨.

(٤) ابن فورك: مشكل الحديث صـ٢١٧ـ.

والقهر، واليد بالقدرة، والعين بالبصر، والوجه بالوجود[١] .

إلا أننا نجد أنّ الجويني في العقيدة النظامية قد تراجع عن كل ذلك حيث يقول: ((فحق على كل ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عز وجل عن صفات المحدثين، ولا **يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب))** [٢] .

ثم يجري الجويني الآيات المتشابهات كما وردت[٣] .

وإذا ما انتقلنا إلى **الإمام الغزالي** نجد أن الغزالي قد أول الآيات والأحاديث الموهمة كالاستواء واليد والإصبع والنزول[٤] .

إلا أنّ الغزالي يطلب إلجام العوام عن هذه المسائل، ويأمر بعدم السماح لهم بالسؤال عن هذه الأمور أو الخوض فيها مع إقناعهم بأنه تعالى: ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)[الشورى: ١١/٤٢]، وأمّا العلماء، فلهم أن يفهموا من الاستواء معنى الاستيلاء، ومن الإصبع معنى القدرة، ومن المعية معنى العلم والإحاطة، ومن النزول معنى التلطف والرحمة وغير ذلك، إذ لا مانع عنده من حمل اللفظ عن هذه المعاني.[٥]

وإن كان الغزالي في موضع آخر يرى أن التأويل فيه خطر، لأنه قول على الله عز وجل بغير علم، وضرب من الظن والتخمين[٦] .

ويشير إلى أن التأويلات التي صدرت عنه إنما هو مضطر إليها، إذ لم يجد عنها انفكاكاً[٧] .

ويدلّل على ذلك، بأنّ الإمام أحمد بن حنبل رغم ما عرف عنه من كراهة الخوض في مسائل الصفات وكراهة التأويل، إلا أنه اضطر إلى تأويل ثلاثة أحاديث[٨] .

وقد أشار **الرازي** إلى هذه الأحاديث في كتابه (أساس التقديس) وذكر تأويل الإمام أحمد بن حنبل لها[٩] .

وإذا ما وصلنا إلى **الإمام الرازي**، نجده يؤول جميع الصفات الخبرية الموهمة بالتشبيه والتجسيم.

---

(١) الجويني: الإرشاد صـ٤٠، ١٥٥ـ.ت: محمد يوسف موسى.

(٢) الجويني: العقيدة النظامية صـ٣٣ـ.

(٣) المرجع السابق صـ٣٤ـ.

(٤) انظر الاقتصاد في الاعتقاد صـ٣١، ٢٩ـ.

(٥) انظر الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام صـ٥٤ـ وما بعدها، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، وفيصل التفرقة صـ٢ـ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٤م.

(٦) انظر: قانون التأويل صـ٥٨٣ـ ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

(٧) انظر الغزالي: فيصل التفرقة صـ٣١ـ، نفس الطبعة السابقة.

(٨) انظر الغزالي: فيصل التفرقة صـ٣١ـ، مكتبة الثقافة الدينية.

(٩) انظر: أساس التقديس صـ١٠٧ـ.

وقانونه في ذلك: أنّ الدليل العقلي القطعي يقدم على الظواهر النقلية في حال التعارض، وقد بيّن ذلك في كتابه(أساس التقديس) حيث قام بتأويل الآيات والأخبار الموهمة تشبيه الله تعالى بخلقه.

وقد تحدثنا فيما سبق عن قانون الرازي في التأويل، وهو باختصار: أنّ الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة، فالجواب عنها:

أنّ القواطع العقلية تدل على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، ولا يمكن الجمع بينهما لا في الصدق ولا في الكذب، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، فلم يبقى إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل، وإما على تفويض العلم بها إلى الله تعالى. (١)

وفيما يلي نذكر بعض الأمثلة من كتاب (أساس التقديس)توضح قانون التأويل الذي التزمه الرازي في المتشابهات.

١_ من القرآن.

_ قوله تعالى: { ئوئۇ ئۇ ئۆ }[الزمر: ٣٩/ ٦٧]. **وقوله:** { ژ ڑ ک }[الحاقة: ٦٩/ ٤٥]. ولا يمكن إجراء اليمين على ظاهرها وأن يكون المقصود منها الجارحة.

وقد **أول الرازي** معنى اليمين في قوله تعالى: { ئوئۇ ئۆ }. بأن اليمين عبارة عن القوة والقدرة، والدليل عليه أنه يسمى الجانب الأيمن باليمين لأنه أقوى الجانبين. (٢)

. أما قوله تعالى: { ژ ڑ ک } فالمراد يمين المأخوذ _أي ثم أخذنا بيمين ذلك الإنسان، أو أن يكون كان المراد يمين الآخذ، فيكون المراد منه القوة والقدرة(٣) .

_ قوله تعالى: { ي ي ئج ئح ئم ئى ئي}.[الزمر: ٣٩/ ٥٦]. وقد أول الرازي الجنب في هذه الآية، بالرضا(٤) .

ويقول الرازي إن السبب في حسن هذا المجاز: ((أن جنب الشيء إنما يسمى جنباً؛ لأنه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله تعالى، فقد جانب في ذلك العمل غير الله تعالى فيصح أن يقال: أنه أتى ذلك العمل في جنب الله))(٥) .

٢_ من الأخبار.

---

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٢٠_٢٢١، ومعالم أصول الدين، ص ٤٤.

(٢) انظر: الرازي، أساس التقديس، ص ١٧٢_١٧٣، . مفاتيح الغيب، ١٠٥/٣٠. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٦_١٦٧.

(٣) انظر: الرازي، أساس التقديس، ص ١٧٢_١٧٣، ، الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦/ ١١.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٧.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٣٣.

(٥) انظر: أساس التقديس، ص ١٨١.

ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه العذر من الله)) [1] .

ويقول الرازي: إنّ المراد من لفظ **الشخص**، الذات المعينة، والحقيقة المخصوصة، ويدلل على ذلك بقوله: أن الجسم الذي له شخص وحجمية، يلزمه أن يكون واحداً.

فإطلاق اسم الشخصية على الوحدة، من إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر.

ويقول أيضاً: إن لفظ **الغيرة** هنا معناه الزجر، لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع، فكني ههنا بالسبب عن المسبب[2] .

ونكتفي بهذا القدر من الأمثلة على تأويل الرازي للآيات والأخبار المتشابهة.

وإن القسم الثاني من كتاب (أساس التقديس) خصصه الرازي لتأويل الآيات والأخبار المتشابهة.

وقد ذكر الرازي في أساس التقديس الأدلة التي تمسك بها السلف والخلف في تأييد مذهبهم وقام بعرض أدلة الفريقين:

١_ أدلة السلف:

استدل السلف على أن الآيات المتشابهة لا يعلم معناها إلا الله سبحانه وتعالى بعدة وجوه:

أولاً: القرآن الكريم:

قوله تعالى: {ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ} [آل عمران: ٣/ ٧.]

فالوقف على قوله تعالى: { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ }، يفيد أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وأن طلبه لا يجوز، وهذا الوقف واجب لعدة وجوه منها:

١_ سياق هذه الآية يفيد أن طلب المتشابه مذموم، حيث يقول الله تعالى: { ﮣ ﮤ ﮥ ﮦﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯﮰ} ولو كان طلب المتشابه جائزاً، لما كان موضع ذم

---

(١) هذا الخبر هو جزء من حديث أخرجه مسلم، عنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرُ مُصْفِحٍ عَنْهُ، بَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: ((أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ، فَوَاللَّهِ لأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي، مِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللَّهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ، وَلاَ شَخْصَ أَغْيَرُ مِنْ اللَّهِ، وَلاَ شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنْ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللَّهُ الْمُرْسَلِينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَلاَ شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنْ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّهُ الْجَنَّةَ.)). أخرجه مسلم: كتاب اللعان، باب: ، رقم (٢٧٥٥). وأخرجه البخاري: كتاب: ، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله، رقم (٦٨٦٦).

(٣) انظر: أساس التقديس، ص١٢١.

من الله تعالى[1] .

٢_ أن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم يفوضون المعنى له جل جلاله ويؤمنون بالمتشابه كما أنزله، مع تنزيه سبحانه عن الشبيه: { ۆ ۈ ۇٴ ۋ ۅ ۉ }.

((فهؤلاء الراسخون، لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل، لما كان لهم في الإيمان به مزيد مدح؛ لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به))[2] .

٣_ أنّه لو كان قوله تعالى: { ۆ ۈ ۇٴ } معطوفاً على قوله: { ۇ ۆ }، لصار قوله: { ۋ ۅ }ابتداء، وهذا بعيد عن الفصاحة، وكان الأولى أن يقال: ويقولون آمنا به[3] .

٤_ قوله تعالى: { ۉ ې ې ې } يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله إيماناً كاملاً. ولو كان المقصود أنهم آمنوا بما عرفوا تأويله على التفصيل فقط، لما كان لهذا الكلام فائدة. [4] .

ثانياً_ إجماع الصحابة:

لو كان البحث عن المراد من المتشابه في القرآن جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم، ولو فعلوا ذلك لاشتهر ونقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز[5] .

---

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس، ٢٣٦وما بعدها، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٤ _٥٩. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٧. والشهرستاني: الملل والنحل، ص١٠٤. والزركشي: البحر المحيط، ٢/ ٩٢.

(٢) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٧، ومفاتيح الغيب، ١٥٤/٧، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٩. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل.، ص٣٧. والزركشي: البحر المحيط، ٢/ ٩٢.

(٣) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٧، مفاتيح الغيب، ٧/ ١٥٤، وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٨. انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ١/ ٢٨٢.والزركشي: البحر المحيط، ٢/ ٩١.

(٤) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٨، مفاتيح الغيب، ١٥٥/٧، وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٨.

(٥) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٩، و الجويني: العقيدة النظامية، ص ٣٣، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٤. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ١٢.

ويقول الشنقيطي: ((إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا سيما في العقائد، ولو مشينا على فرضهم الباطل أن ظاهر آيات الصفات الكفر، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤول الاستواء بالاستيلاء ولم يؤول

ثالثًا_ المعقول:

- إنّ التمسك بالظن في معرفة الله غير جائز، وتأويل المتشابه قد يكون معلوماً كأن يدل الدليل على أن أحد معنيي المجمل غير مراد فيتعين الآخر، وقد يكون مظنوناً كأن تكون الكلمة من المشترك فيتعين أنّ أحد معانيها غير مراد ولكن دون تعيين لأي من المعاني المتبقية، أو يتعين بأن الحقيقة غير مرادة ولكن دون تعيين المجاز المراد، فينتج أن التأويل قد يكون مقطوعاً به وقد يكون مظنوناً، والظن ليس بطريق في الإلهيات. (١) .

- إنّ التكليفات التي وردت في القرآن الكريم منها ما يفهم وجه الحكمة منها (كالزكاة)، ومنها ما لا يفهم (كرمي الجمرات في الحج).

والانقياد التام يتجلى بالطاعة في النوع الثاني؛ لأن المكلف لا يدرك حكمة ولا مصلحة منه.

وكذلك في الأقوال **فالقرآن منه ما يفهم معناه ومنه ما لا نستطيع الإحاطة بفحواه.**

وكمال العبودية والانقياد التام لأوامر الله، يكون في التصديق به كله، وإن

شيئا من هذه التأويلات.....فالحاصل أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد هذا الاعتقاد الذي يحل جميع الشبه، ويجيب عن جميع الأسئلة وهو أن الإنسان إذا سمع وصفاً وصف به خالق السموات والأرض نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، فليملأ صدره من التعظيم، ويجزم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والجلال والشرف والعلو ما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين.)) (منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص ٣٦.)

ويقول بدر الدين ابن جماعة ردًا على هذه الحجة: ((قد لا يكون مفر من التأويل التفصيلي عند مناقشة العامي = = وتعليمه إذ يعيش في مجتمع مادي أو مجسم للذات العلية، أو مشبه لها بالخلق حينذاك يكون التأويل هو المقدم وحده، فكأن التأويل التفصيلي علاج، والعلاج إنما يعطى في حالات مرضية، وإذا زال المرض ترك العلاج)) (إيضاح الدليل: ص٥٩.)

ويقول الشيخ محمد أديب الكيلاني رحمه الله تعالى في باب المتشابه من الصفات: ((والخلاصة أن من لم يصرف اللفظ المتشابه آية كان أو حديثًا عن ظاهره الموهم للتشبيه، أو المحال فقد ضل، ومن فسره تفسيراً بعيداً عن الحجة والبرهان قائماً على الزيغ والبهتان، فقد ضل كالباطنية، وكل هؤلاء يقال فيهم إنهم: { يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة}. أما من يصرف المتشابه عن ظاهره بالحجة القاطعة، لا طلبا للفتنة ولكن منعا لها وتثبيتا للناس على المعروف من دينهم، وردا لهم إلى محكمات الكتاب القائمة، فأولئك هم هادون ومهديون حقًا، وعلى ذلك درج السلف الأمة وخلفها وأئمتها وعلماؤها.)) (ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص٥٩.)

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٣٩_٢٤٠.

لم ندرك معانيه جميعاً[1] .

٢ـ أدلة المتكلمين:

إنّ الأدلة التي استدل بها المتكلمون بأنه لا يجوز أن يكون في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به، هي نفس الأدلة التي استدلوا بها على جواز التأويل، وقد ذكرنا أدلتهم سابقاً بالتفصيل [2] .

وهي تقوم: على أن القرآن يجب أن يكون مفهوماً ولا سبيل إلى ذلك في الآيات المتشابهة إلا بذكر التأويلات[3] .

سادساً: التحقيق في هذه المسألة والترجيح:

وبعد أن استعرضنا رأي الفريقين وأدلتهم: نجد: أنه لا يمكن القطع في هذه المسألة.

يقول الإمام الغزالي مجيباً من سأله عن الواو في قوله تعالى: { ۆ ۈ ۈ } هي هل للعطف أم الأَولَى الوقف على كلمة الله؟ : ((كل واحدٍ محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أَولَى, وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته))[4] .

ونجد: أنّ من فسر المتشابه بما لم يتضح معناه إلا بالاجتهاد والنظر، فالواو عنده عاطفة. ومن قال: بأنّ المتشابه مما استأثر الله تعالى بعلمه، (فالراسخون) تكون مبتدأ, (ويقولون) خبر عنه[5] .

كما أنّ المتشابه ليس نوعاً واحداً, فمنه ما لا يعلم أبداً، وذلك كأمر الروح والساعة[6] ، يقول الله سبحانه وتعالى: { ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی } [الإسراء: ١٧/ ٨٥]، وقوله تعالى: { ئو ئۇئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئېئى ئى ئى ی ی ی ی } [الأعراف: ١٨٧/٧].

فإن هذا النوع من المتشابه مما استأثر الله تعالى بغيبه، ولا يعلمه أحد.

فمن قال من العلماء: بأنّ الراسخين في العلم لا يعلمون علم المتشابه، فربما قصد هذا النوع.

وأمّا ما يمكن حمله على وجوه اللغة وكلام العرب فيتأول، ويعلم تأويله الصحيح.[7]

---

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص ٢٢٨.
(٢) انظر: ص١٠٨ ، ص٤٠٥، من الرسالة.
(٣) انظر: الرازي: أساس التقديس، ص٢٤٠.
(٤) المستصفى: ص٨٥ , دار الكتب العلمية, بيروت, ط١, ١٤١٣هـ.
(٥) انظر الألوسي: روح المعاني: ٨٤/٣, دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٦) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٨، والقاسمي: محاسن التأويل، ٣/ ٧٦٠_ ٧٦١.
(٧) انظر القرطبي: جامع أحكام القرآن ١٨/٤ دار الشعب، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

والحق: أنّ التأويل المطابق للواقع كما يُشعر به التعبير بالعلم والإضافة إلى الله، مخصوص به سبحانه، وبمن وفقه سبحانه وتعالى من عباده الراسخين في العلم، أي: الذين ثبتوا وتمكنوا فيه دون الجاهلين، حيث إنهم بمعزل عن تلك الرتبة، فهذا ما يقتضيه الظاهر في تفسير الراسخين[1] ، والله أعلم.

سابعاً: تحقيق موقف الرازي من المتشابهات.

وبعد أن انتهينا من عرض أدلة الفريقين التي ذكرها الرازي في أساس التقديس.

نجد: أنّ الرازي في بعض الأحيان يكتفي بذكر المذهبين، **مبيناً أن الأخذ بأي منهما هو الحق والصواب.**

يقول **الرازي** في أساس التقديس بعد أن بين الطريق في معرفة المتشابهات: ((وإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، **ثم عند هذا المقام من جوَّز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوَّض علمه إلى الله تعالى**)) [2] .

وتارة أخرى نجده يرجح مذهب السلف، وذلك حين تكلم في الرد على من أثبت الجهة لله تعالى، وجاء بالأدلة العقلية القطعية على أن الله تعالى يستحيل في حقه التحيز والجهة حيث قال: ((**وهذا الكلام في غاية القوة، وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول: لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات إثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي، وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد**[3] .

وهنا نجد الرازي يصرِّح بأنّ مذهب السلف أسلم وأنفع للقلوب وأبعد للشغب، وبالتالي فإنه يرى هنا أن عدم التأويل وتفويض العلم بها إلى الله تعالى هو أولى. وهذا ما قاله في كتابه (معالم أصول الدين)[4] .

وهناك قول ثانٍ للرازي ذكره في (أساس التقديس) وصرَّح به في (التفسير الكبير) حيث **يرجح فيه القول بالتأويل وتعيين المراد من تلك النصوص.**

يقول الرازي في (أساس التقديس) وذلك بعد أن بيَّن رأي السلف

---

(١) انظر: الألوسي: روح المعاني ٨٤/٣.

(٢) أساس التقديس صـ٢٣٥.

(٣) أساس التقديس صـ١٩٨-١٩٩.

(٤) انظر معالم أصول الدين صـ٤٤.

والمتكلمين في المتشابهات وبين ما هو الواجب عمله إزاء هذه المتشابهات: **((فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدباً في حق واجب الوجود))**[1] **.**

ويقول في (التفسير الكبير)، مضعفاً الأخذ بمذهب السلف لوجهين[2] :

الأول: إما أن نقطع بأن الله تعالى منزه عن صفات الحوادث، فلا يكون مراد الله سبحانه من كلمة (الاستواء) مثلاً الجلوس قطعاً، وهذا هو التأويل.

أو أن لا نقطع بتنزيه الله سبحانه وتعالى، فيكون الجهل والشك وهذا لا يجوز.

أو أن نقطع بتنزيه الله سبحانه عن صفات الحوادث، ونقطع بأن ظاهر الآية الموهمة للتشبيه غير مراد، ولكن دون أن نعين المراد وهذا ضعيف؛ لأن الله سبحانه خاطبنا بلغة العرب، فوجب أنه لا يريد باللفظ إلا ما وضع له اللفظ، فإذا تعذر حمل اللفظ (الاستواء مثلاً) على أحد المعاني (كالاستقرار) وجب حمله على غيره مما يليق بذات المعبود سبحانه (كالاستيلاء)، وإلا لزم تعطيل اللفظ وهذا غير جائز.

والثاني: وهو ما ذكره في (أساس التقديس) من أن الدلائل العقلية القطعية مقدّمة على الظواهر النقلية في حال التعارض، وبالتالي لا بدَّ من ترجيح العقل وتأويل النقل، والقطع بصحة العقل ومن ثم الاشتغال بتأويل النقل[3] .

ويتضح لنا مما سبق أن الإمام الرازي يرجح التأويل على الأخذ بمذهب السلف وهو في تفسيره لآيات الصفات يطبق منهج الخلف، ويعمل على تأويلها مستدلاًّ على ذلك، مع أنه قال: إن الأخذ بمذهب السلف أبعد عن الشغب.

وترى الباحثة:

أنّ المسألة زمانية، ولو كان يعلم الرازي أن الإمساك عن الخوض في التأويل ينفع في عصره لأمسك، لكنه سلوك المتكلم الحكيم المدرك لزمانه وما سيأتي بعده.

ثامناً : حقيقة الخلاف بين السلف والخلف.

لقد كثر الكلام في الخلاف الذي حصل بين السلف والخلف في بعض مسائل التأويل حتى قيلت المقولة المشهورة: ((طريقة السلف أسلم وطريقة

---

(١) أساس التقديس صـ٢٤٣ـ.

(٢) انظر مفاتيح الغيب ٢٢/٦-٧، تفسير سورة طه الآية (٥).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب ٢٢/ ٦-٧، وأساس التقديس صـ٢٣٥، ٢٢٠ـ، وانظر معالم أصول الدين صـ٤٤، ٢٢ـ.

الخلف أعلم وأحكم)) وطعن فيها من طعن[١].

فما حقيقة الخلاف بين طريقة السلف وطريقة الخلف؟

لقد مر فيما مضى أن مذهب السلف: هو إجراء ما ورد في الكتاب والسنة من صفات الله تعالى على اللسان، مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، وذلك بدون خوض في المعنى.

وهذا في الحقيقة **تأويل إجمالي**، بصرف النص الموهم عن ظاهره، حيث إن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه سبحانه وتعالى[٢].

إذن: السلف والخلف متفقون في التأويل الإجمالي.

فلا خلاف بينهما في ضرورة التنزيه والتقديس؛ بل إن السلف تورعوا عن فتح باب التأويل لئلا يتسع الخرق، وخاصة أن العصر الذي كانوا فيه لم يضطرهم أو يدفعهم إلى الخوض في التأويل.

أما الخلف فإنهم فسروا النصوص بما يتفق مع قواعد الشريعة الإسلامية وقوانين اللغة العربية، وذلك لضرورة العصر الذي وجدوا فيه، حيث انتشر في عصرهم الكلام والزندقة والتجسيم، وقاموا وتشكيك الناس في دينهم، فكان لا بد للمتكلمين من التصدي لهؤلاء القوم فعمدوا إلى التأويل، وذلك باتباع ضوابط معينة والتقيد بشروط دقيقة في مجال التأويل، دفاعاً عن العقيدة الإسلامية إلجاماً لأهل الزيغ والبدع الذين يحاولون تشكيك الناس في دينهم.

ولو أنّ الخلف كانوا في عصر السلف، لفعلوا ما فعل السلف، والعكس كذلك في شأن السلف فلو أنهم وُجدوا في زمن الخلف لدعتهم ضرورة الدفاع عن الدين ورد الشبه عنه إلى التأويل؛ وذلك لكف الفتنة وتنزيه الله سبحانه وتعالى.

وفي ذلك يقول الإمام **الغزالي**: ((ولما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل، خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب.

فمن خالفهم في ذلك الزمان، فهو الذي حرك الفتنة وألقى هذه الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه، فباء بالإثم.

أمّا الآن وقد فشا ذلك في بعض البلاد فالعذر في إخطار شيء من ذلك رجاءً لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أخطر واللوم عن قائله أقل)) [٣].

ويقول أيضاً: ((والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في الحاجة مسلك المتكلمين

---

(١) انظر ابن حجر: فتح الباري ٣٥٢/١٣.

(٢) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٩.

(٣) الغزالي: إلجام العوام صـ٣١١ـ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه وخاضوا في تحرير الأدلة خوضاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض)) [١] .

وإن سكوت السلف عن التأويل لا يعني أنهم لم يمارسوه البتة، بل إن مقارنة بسيطة بين موقف السلف وموقف الخلف، سوف تؤدي بنا إلى الخروج بالنتيجة الآتية:

التأويل ضرورة لا بدَّ منها، وذلك فيما أشكل ولم يمكن حمله على ظاهره بوجه من الوجوه، فإنّ الإمام أحمد والذي هو أبعد الناس عن التأويل اضطر إليه في ثلاثة أحاديث، وذلك لاستحالة حمل هذه الأخبار على الظاهر، ورأى أن التأويل فيها أولى من السكوت[٢] .

منها: قوله عليه الصلاة والسلام: ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض)) [٣] .

فقد أوَّله بالتقرب إلى الله سبحانه على سبيل الاستعارة[٤] .

ولو أنّ الإمام أحمد تأمل في غيرها من النصوص الموهمة للتشبيه لظهر له استحالة ظاهرها ولتبين له ضرورة تأويلها.

وبذلك يتبين لنا السبب الذي دعا الخلف إلى فتح باب التأويل.

حيث أرادوا سلوك هذا الطريق للتخلص من المبالغة في التزام الظواهر التي قد تؤدي أحياناً إلى الكفر، كالقول: بأن(الاستواء)هو (الاستقرار) أو التي تنسب المتمسك بظاهرها إلى فقدان العقل، كالقول: بأن الحجر الأسود يمين حقيقية.

بالإضافة إلى الإجابة على التساؤلات الكثيرة التي شاعت في عصرهم حول معنى هذه النصوص.

رأي الباحثة:

وفي نهاية هذه المسألة نجد: أنّ السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي، وهو صرف النص الموهم عن ظاهره، بسبب أنّ ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه تعالى.

لكنهم مختلفون فيما وراء ذلك، مختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص، فالسلف لا يتعرضون لبيانه، والخلف يتعرضون لذلك.

---

(١) الغزالي: إلجام العوام صـ٣١٥ـ.

(٢) انظر الغزالي فيصل التفرقة صـ٣١ـ، المكتبة الثقافية الدينية.

(٣) انظر تخريجه في قسم التحقيق، ص ٢٥٤-٢٥٥.حيث ذكر المؤلف هذا الحديث في كتابه (أساس التقديس).

(٤) انظر الغزالي فيصل التفرقة صـ٣٢ـ.

وما نراه في هذه المسألة والله أعلم: **هو اتباع مذهب السلف** في إجراء هذه الظواهر على مواردها من غير خوض في معانيها، وتفويض العلم بها إلى الله تعالى، مع القطع بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث، وصفات المحدثين، وذلك عندما لا يكون هناك حاجة إلى التأويل، وغالبا ما يكون هذا مع العامة، فليس هناك حاجة أن ند خلهم في متاهات وتأويلات هم بغنى عنها، ويكفيهم الإيمان بها من غير خوض في معانيها.

أما إذا دعت الحاجة إلى التكلم في هذه الظواهر وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان تنزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فهنا يكون التأويل واجبًا.

وذلك بأن يتعلق بعض المشبهة بالآيات المتشابهة، ويقوموا بتفسيرها تفسيراً مادياً، **عندها يصبح التأويل ضرورة لا بد منها**، وذلك لئلا نفسح المجال لأرباب التجسيم والتشبيه، فيصفون الله تعالى بما لا يليق به، ويشبهونه سبحانه بخلقه.

وأختم هذا المبحث بقول الإمام بدر الدين ابن جماعة: ((قد لا يكون مفر من التأويل التفصيلي عند مناقشة العامي وتعليمه إذ يعيش في مجتمع مادي أو مجسم للذّات العلية، أو مشبه لها بالخلق، حينذاك يكون التأويل هو المقدَّم وحده، فكأن التأويل التفصيلي علاج، والعلاج إنما يعطى في حالات مرضية، وإذا زال المرض ترك العلاج)) (١) .

ويقول **الشيخ محمد أديب الكيلاني** رحمه الله تعالى في باب المتشابه من الصفات: ((والخلاصة أن من لم يصرف اللفظ المتشابه آية كان أو حديثًا عن ظاهره الموهم للتشبيه، أو المحال فقد ضل، ومن فسره تفسيراً بعيداً عن الحجة والبرهان قائماً على الزيغ والبهتان، فقد ضل كالباطنية؛ وكل هؤلاء يقال فيهم: إنهم: {ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ}[آل عمران: ٣/ ٧].

أمّا من يصرف المتشابه عن ظاهره بالحجة القاطعة، لا طلبا للفتنة ولكن منعاً لها وتثبيتاً للناس على المعروف من دينهم، ورداً لهم إلى محكمات الكتاب القائمة، فأولئك هم هادون ومهديون حقًّا، وعلى ذلك درج السلف الأمّة وخلفها وأئمتها وعلماؤها.))(٢) .

وبذلك أكون قد أنهيت بحمد الله تعالى قسم الدراسة لكتاب (أساس التقديس) للرازي، رحمه الله تعالى من إمام، قدَّم للأمة الإسلامية الكثير وما بخل عليها بعقلية مستقيمة صحيحة دافعت عن حقائق الإسلام، وعلّمت من تبعها كيف يكون الدفاع عن الإسلام بالأدلة المنطقية العقلية، والأدلة الشرعية،

---

(١) ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص٥٩، ت: وهبي سليمان غاوجي.

(٢) ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص٥٩.

فجزاه الله تعالى عن الأمة الإسلامية خير الجزاء.

والحمد لله رب العالمين.

القسم الثاني:

التحقـيق

ويتضمن:

- مقدمة التحقيق.

وقد بينت فيها وصف نسخ المخطوط، ومنهج التحقيق ، وعناصره، ثم أرفقت صوراً عن الصفحات الأولى والأخيرة لكل مخطوط.

- النص المحقَّق.

وهو كتاب أساس التقديس للإمام الرازي رحمه الله.

- الخاتمة.

وتحدثت فيها عن أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، كما بيّنت فيها آراء ومواقف الإمام الرازي، ومن ثم توصيات الباحثة.

مقدّمة التحقيق

أولاً _ وصف نسخ المخطوطة:

عثرت بحمد الله على نسخ للمخطوطة، واعتمدت في تحقيقي على نسختين مخطوطتين :

الأولى منهما قديمة، وقد كتبت في السنة التي توفي فيها الإمام الرازي رحمه الله، في أوائل محرم بتاريخ (٦٠٦هـ) وهي موجودة في (تركية) في مكتبة أسعد أفندي، وعدد لوحاتها (٦٤) لوحة، واسم ناسخها -كما جاء في آخر المخطوطة- (عبد الجبار بن محسن الجيلي)، وقد تتبعت كتب التراجم فلم أعثر له على ترجمة.

وذكر ناسخها على الورقة الأولى منها عبارة : (سمعت من مولانا - حرس الله جلاله - حكاية عن أرسطو قال : "من أراد أن يشرع في صناعة الإلهية، فليحدث لنفسه فطرة أخرى، ثم قال : وله نظيره في القرآن الكريم، حيث قال... إلى قوله: {ۓ ﯓ ﯔ ﯕ} [المؤمنون: ١٤/٢٣]. والمراد بالخلق الآخر : النفس الناطقة، وهو مطابق لكلام الحكيم ".

وهذه النسخة كاملة، وليس فيه نقص، إلا أن أحياناً قد يوجد سقط لبعض العبارات أو الكلمات، وبلغ عدد الأسطر في كل صفحة خمس وعشرون سطراً، بمتوسط (١٠) كلمات في السطر الواحد، كتبت بالحبر الأسود، ورؤوس المسائل والفصول والعناوين، جاءت بحبر أسود غامق. و قد خلت من التنقيط، فهذه النسخة غير منقوطة بشكل كامل، فأغلب الأحيان (التاء، والياء، و الباء، والنون، والغين، والخاء) وردوا في النسخة من غير تنقيط، ولم تربط صفحاتها – كما هو سائد – بالطريقة التعقيبية (وهي أن تنتهي اللوحة بكلمة في الهامش، وتبدأ بها اللوحة الجديدة).

وقد كتبت بخط نسخي غير منضبط، تراه يقترب حيناً من خط (الرّقعة) وأحياناً من الخط الفارسي، وقدحدّدت بدايات الفقرات بخط عريض، وخلت هوامشها غالبًا من التعليق، وورد في الصفحة الأولى من المخطوطة في الهامش تفسير لمعنى كلمة، وأحياناً قد يوجد نقص في النص، إلا أن ناسخها يضع إشارة، ويستدرك النقص في الهامش.

كما يوجد فيها شطب لبعض الكلمات التي كتبت خطأ، ولم تخل أيضاً من بعض الأخطاء اللغوية إلا أنها قليلة، وغالبًا ما تنتهي الفقرة أو المسألة بعبارة: وبالله التوفيق، أو والله أعلم.

والنسخة الثانية هي النسخة الأزهرية **:** وهي موجودة في المكتبة الأزهرية بمصر، برقم (٩٧٥٤٩) وقد كتبت هذه النسخة بتاريخ (٩٨٣هـ)، وعدد لوحاتها (٧٧) لوحة، وبلغ عدد الأسطر في كل صفحة سبعة عشر سطراً،

بمتوسط إحدى عشرة كلمة في السطر، وكتبت بالحبر الأسود، و بخط نسخي جميل، ما عدا رؤوس المسائل والفقرات، والفصول والعناوين والأرقام، مثل : الأول، والثاني، فقد كتبت باللون الأحمر وبخط الثلث. كما ربطت صفحاتها بالطريقة التعقيبية. فلقد جاء في الصفحة الأولى منها في السطر الأول : ((وقفٌ لله تعالى برواق المغاربة بالأزهر)). ثم دون عليها اسم المخطوط واسم مؤلفه، ثم استهلّت بقوله: ((بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي)). وجاء في نهايتها: ((وقع الفراغ من كتابته في مستهل شهر ربيع الآخر سنة ٩٨٣هـ. كاتبه: أسير ذنبه و رهين كسبه الراجي لعفو ربه، الفقير عامر بن سالم بن سعد الرستني، رزقه الله حفظ معانيه والعمل بما فيه، إنه قريب مجيب، ولمن قال آمين، ولمن نظر فيه آمين)). ولم أعثر له على ترجمة.

وتكاد تخلو هوامشها من التعقيب، ونادراً ما يرد في الهامش توضيح لمعنى كلمة، أو استدراكاً لنقص في النص، وأحياناً يضع الناسخ إشارة (م) فوق كلمة، و يذكر في الهامش كلمة أخرى مرادفة لها قد تكون أصح. وكأن الناسخ يشك في هاتين الكلمتين أيتهما الأصل، مثلاً ورد في النص كلمة (الأدلةم)وجاء في الهامش كلمة(الدلائل م).

وهذه النسخة أيضاً كاملة إلا أنّها لا تخلو من سقط في بعض العبارات أو الكلمات، وكذلك لا تخلو من أخطاء لغوية، والأخطاء الموجودة في هذه النسخة أكثر منها في النسخة التركية، مع أن الخط فيها أوضح من النسخة التركية.

وهناك نسخ أخرى للمخطوطة في تركية، لكن لم أستطع الحصول إلا على هاتين النسختين.

ثانياً: منهج التحقيق :

- قسمت الصفحة إلى مساحتين، الأولى للنص الأصلي، والثانية للهوامش.
- جعلت النسخة التركية هي الأصل رغم صعوبة قراءتها وعدم تنقيطها بشكل كامل، وقابلتها مع النسخة الأزهرية، وذلك لقدمها حيث تم الانتهاء من نسخها سنة (٦٠٦هـ) وهي في نفس السنة التي توفي فيها الإمام الرازي رحمه الله، وبالتالي تكون عبارة هذه المخطوطة قريبة من عبارة الإمام الرازي، وأيضاً لقلة أخطائها؛ فالأخطاء التي وردت في هذه النسخة أقل من الأخطاء التي وردت في النسخة الأزهرية، وبالتالي تكون النسخة الأزهرية متممة للنسخة التركية، وهذا بدوره يعرفنا إذا كان هناك تصحيف أو تحريف، أو زيادة أو نقص على النسخة القديمة.
- وضعت في متن النص علامة تدل على تحديد صفحات النسخة التركية،

وكذلك النسخة الأزهرية.

مثلاً : رمزت للنسخة الأصل (التركية) ب(٤ق/أ) و(٤ق/ب).

وللنسخة الأزهرية ب(٤/أ) و(٤/ب).

• راعيت خلال نسخ المخطوطة قواعد الإملاء في العصر الحاضر، وصوبت ما وقع فيها من أخطاء ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، واجتهدت أيضاً في وضع علامات الترقيم ليتمكن القارئ من ربط أجزاء الكلام والجمل بعضها ببعض، واقتصرت أيضاً على ضبط بعض الكلمات التي تشكل قراءتها.

• علّقت على بعض القضايا والعبارات التي أوردها المؤلف، فقد حاولت وعلى قدر المستطاع أن أبيّن مراد المؤلف مما أورده وذلك بشرح بعض العبارات والمصطلحات الفلسفية والكلامية، ومع هذا فإن هناك كثيراً من المواضع التي ما يزال يكتنفها الغموض.

• أثبتُّ في المتن ما اعتمدتُه من نسخ المخطوطة (أي الأصل)، إلا أنه في حال كان الأصح ما ورد في النسخة الثانية، فإني أثبته في المتن، وأضع علامة تدل على أن ما أثبته ليس من الأصل، وأشير إلى ذلك في الحاشية، وهذا في حال تيقني أنه الأصح، لكن في حين شككت فيما هو الأصح، فإني أثبت ما ورد في الأصل مع الإشارة إلى ذلك.

• جاءت الرموز المستخدمة في النص كالتالي :

١- [] هذا الشكل يرمز إلى الزيادة المضافة من غير النسخة الأصلية، وقد تكون هذه الزيادة إما من النسخة الأزهرية وهي النسخة المتمّمة، أو من الباحثة، وبينت في الحاشية مصدر هذه الزيادة هل هي من النسخة الثانية أم من الباحثة.

٢- {} يرمز إلى أقواس الآيات القرآنية.

٣- (()) يرمز إلى الأحاديث النبوية.

٤- " " يرمز إلى الكلام المنقول.

ثالثاً: عناصر تحقيق النص:

١- مقابلة نصوص المخطوطة المعتمدة (التركية) على النسخة الثانية (الأزهرية)، وبيان إن كان يوجد زيادة أو نقص في النسخة المعتمدة.

٢- تخريج الآيات القرآنية، وذلك بعزوها إلى موضعها من القرآن الكريم، بذكر اسم السورة ورقمها، ورقم الآية وحصرها بين معكوفتين.

٣-تخريج الأحاديث النبوية، وبيان درجة الحديث وصحته. وقد اتبعت في تخريج الأحاديث منهجاً خاصاً، وذلك أن ما اتفق عليه البخاري ومسلم عزوته إليهما، وما انفرد به أحدهما اكتفيت بعزوه إليه فقط، دون تخريجه من كتب السنن الأخرى.

أما إن لم يكن الحديث في الصحيحين، فقد خرجته من كتب السنن الأخرى وبينت درجة صحته أو ضعفه، وإن لم أجده من كتب السنن، خرجته من أي مصدر وجدته فيه.

٤- ترجمتُ للأعلام الذين ورد ذكرهم في المخطوط، باستثناء الخلفاء الأربعة، والأئمة الأربعة، ومن اشتهر بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و هم (عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وأبو هريرة، والسيدة عائشة، رضي الله عنهم أجمعين) وذلك اكتفاء بشهرتهم.

٥- شرحت الكلمات الغريبة التي تحتاج إلى بيان من المصادر المختصة بذلك كالمعاجم ونحوها.كما ورد في النص المحقق بعض الأبيات الشعرية، وقد اجتهدت في تعيين أصحابها.

٦- بيان معنى المصطلحات الكلامية، والمنطقية التي وردت في النص، والإحالة إلى المراجع المختصة في ذلك.

٧-التعريف بالفرق والمذاهب، التي وردت في المخطوط، بالرجوع إلى كتب المقالات والفرق.

٨- توثيق المسائل الكلامية والاعتقادية من مصادرها الأصلية، في كتب التوحيد وعلم الكلام والمنطق والفلسفة.

٩- الرجوع إلى المصادر التي رجع إليها المؤلف في مخطوطه.

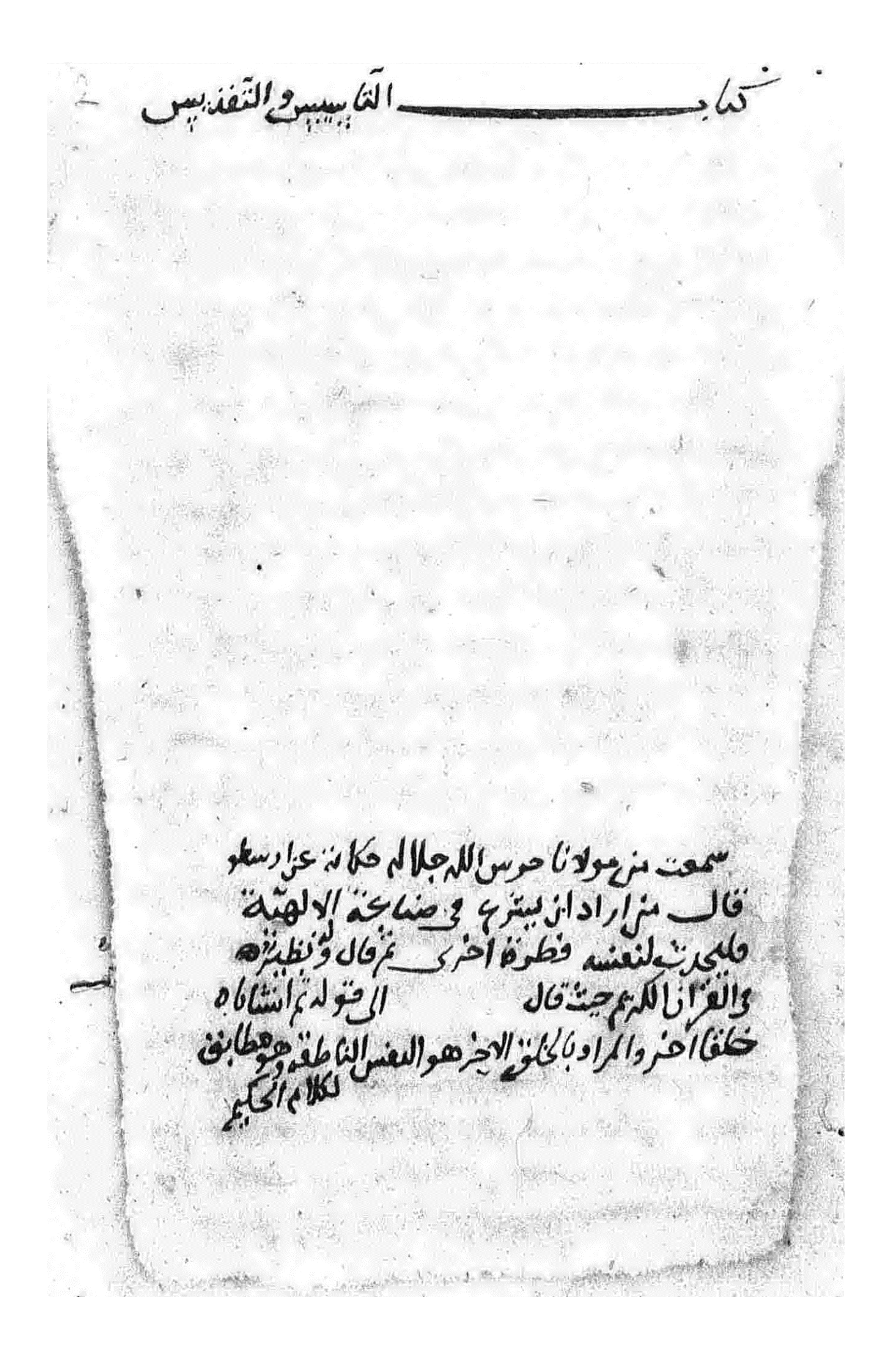
١٠- تعليقات على المسائل الكلامية ومقارنتها بالمذاهب الكلامية الأخرى، وكذلك الرجوع إلى كتب المذهب الأشعري المتقدم منهم والمتأخر، ومقارنتها بالمخطوط، ومعرفة آراء مؤلفيها وموافقتهم أو مخالفتهم للإمام الرازي.

١١- ترجمة البلدان والكتب، التي مرت في المخطوط.

١٢- وأخيراَ : فهارس للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام، والبلدان، والفرق، والأشعار، وفهارس للمصادر والموضوعات.

رابعاً: صور المخطوطة :

جرى العرف أن يضاف لمقدمة التحقيق بعض صور لوحات المخطوط، ولا سيما الورقة الأولى والأخيرة، وسأقوم -بعون الله تعالى- بوضع ورقة الغلاف التي تحمل عنوان المؤلِّف، والمؤَلّف لكل من النسخة الأصلية المعتمدة والنسخة المقابلة، وكذا الورقة الأولى والأخيرة.



كتاب التأسيس والتقديس

سمعت من مولانا حرس الله جلاله حكاية عن ارسطو
قال من اراد ان يبتزهي في صناعة الالهية
فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم قال ونظيره
في القرآن الكريم حيث قال الى قوله ثم انشأناه
خلقا اخر والمراد بالخلق الاخر هو النفس الناطقة وهو مطابق
لكلام الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك

الحمد لله الواجب قدمه وبقاؤه الممتنع تغيره وفناؤه العظيم قدرته
واستعلاؤه العميم نعماؤه والاؤه الدال على وحدانيته ارضه وسماه المتعالي
عن شوائب التعطيل والتشبيه صفاته واسماه فاستواه قهره واستيلاه
ونزوله بره وعطاه ومجيئه حكمه وقضاه ووجهه وجوده او جوده
وحباؤه وعينه حفظه وعنايته واجتباه وضحكه عفوه او اذنه
او ارتضاه ويده انعامه واكرامه واصطفاه ولا يجري في الدار بل الا
ما يريده وشاه العظمة ازاره والكبريا رداه احمده على جزيل نعمه
وجميل كرمه واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا
عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم تسليما كثيرا اما بعد
فاني لما وصلت الى بلدة هراة حماها الله عن الافات في محرم سنة ست وتسعين وخمسمايه
رايت اهلها حايضين في مسلة التقديس والتنزيه باحثين عما فيها من وجوه
التحقيق والتمويه راغبين في معرفة دلايلها وبيناتها والكشف
عن معضلاتها ومشكلاتها فصنفت هذا الكتاب ابتغا لمرضات الله
وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه ورتبته على اربعة اقسام

القسم الاول في الدلايل الدالة على كونه تعالى منزها عن
الجسمية والحيز وفيه فصول الفصل الاول في تقرير المقدمات
التي نقدمها قبل الخوض في الدلايل وهي ثلثة المقدمة الاولى
اعلم انا ندعي وجود موجود لا يمكن ان يشار اليه بالحس انه ها هنا او هناك
او نقول انا ندعي وجود موجود غير مختص بشي من الاحياز والجهات
او نقول انا ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه في شي
من الجهات الست التي للعالم وهذه العبارات متقاربه والمقصود
من الكل شي واحد ومن الناس من يدعي ان فساد هذه المقدمه معلوم بالضروره
قالوا لان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما حالا

الصفحة الأولى من النسخة التركية

انه كافر وهو الاظهر وذلك لان مذهبنا ان كل شي يكون مختصا
بجهة وحيز فانه مخلوق محدث وله اله احدثه وخلقه والقايلون
بالجسمية والجهة انكروا وجود موجود اخر سوى هذه الاشيا
التي يمكن الاشارة اليها فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد
انه هو الاله العالم واذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة
وهذا بخلاف المعتزلي فانه يثبت موجودا وراء هذه الاشيا التي
يشار اليها بالحس الا انه يخالفنا في صفات ذلك الموجود ها
فالمجسمة يخالفوننا في اثبات ذات المعبود ووجوده فكان
هذا الخلاف اعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود
الحق ولوجوده والمعتزلة يخالفوننا في صفاته والقول الثاني
انا لا نكفرهم لان معرفة التنزيه لو كان شرطا لصحة الايمان
لوجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يتفحص عنهم
ان ذلك الانسان هل عرف الله تعالى بصفة التنزيه ام لا وهذا
اخر الكلام في هذا الكتاب ونحن نسال الله العظيم ان يجعله
في الدنيا والاخرة سببا للنور والسرور والفوز والنجاة
واستحقاق درجات الجنات برحمته انه ارحم الراحمين تمت في الثامن عشر
من شهر المبارك رمضان سنة ٨٩٨

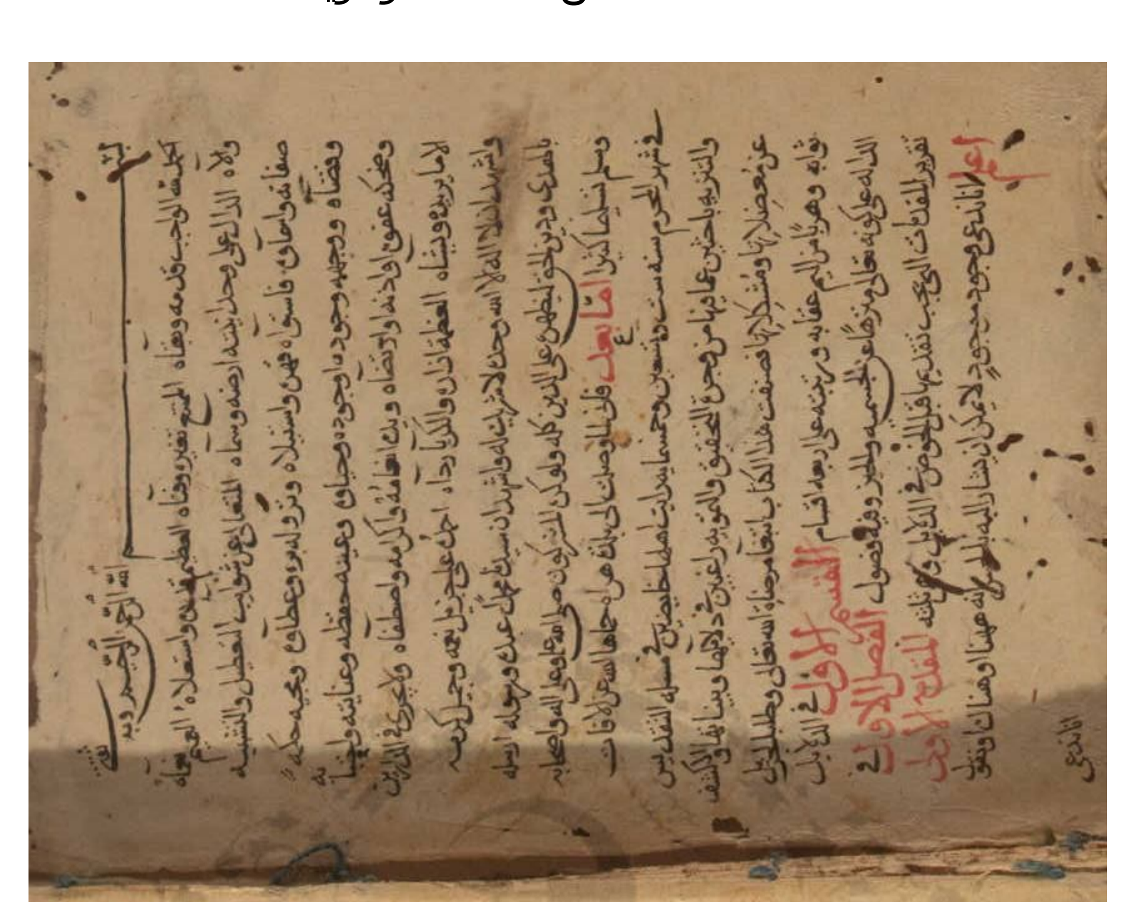
وقع الفراغ من نسخه ببلدة خوارزم في مدرسة البيضا
على يد الفقير المحتاج الى عفو الله ورحمته ابتداء وتفضله
عبد الجبار بن محسن الجبلي في اوايل محرم سنة ستة وستماية

كتاب وقف لله تعالى برواق المغاربة بالازهر

تاسيس التقديس تصنيف الامام
العالم العلامة حجة الحق على
الخلق فخر الدين الرازي برد
الله مضجعه ونوره

من نعم الله على عبده
احمد بن محمد التميمي
الحسيني

صفحة الغلاف من النسخة الأزهرية



الورقة الأولى من النسخة الأزهرية



الصفحة الأخيرة من النسخة الأزهرية

النص المحقَّق

بسم الله الرحمن الرحيم
رب يسر وتمّم بفضلك

الحمدُ للهِ الواجبِ قِدمُه وبقاؤُه، الممتنعُ تغيُّره وفناؤُه، العظيم قدْرُه واستعلاؤُه، العميمُ نعماؤُه وآلاؤه، الدالُّ على وحدانيته أرضهُ وسماؤُه، المتعالي عن شوائبِ التعطيلِ والتشبيه، صفاتُه وأسمائُه.

فاستواؤُه قهرُه واستيلاؤُه، ونزوله برّه وعطاؤُه، ومجيئه حِكمُه وقضاؤُه، وَوجهه وجودُه، أو جودُه وحِباؤُه[1]، وعينه حفظُه وعنايتُه واجتباؤُه، وضحكه عفوه أو إذنه أو ارتضاؤُه، ويدهُ إنعامه وإكرامُه واصطفاؤه، ولا يجري في الدارين، إلا ما يريده ويشاؤُه، العظمة إزارُه، والكبرياء رداؤُه[2].

أحمدهُ على جزيل نعمه، وجميلِ كرمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، صلى الله عليه وعلى أصحابه[3] وسلم تسليماً كثيراً.

---

(١) الحِباءُ: ما يَحْبُو به الرجلُ صاحَبه ويكرمه به، وحَبَا الرجلَ حَبْوةً أَي أَعطاه. ويقال: حَبَوْته أَحْبُوه حِباءً، ومنه اشتُقّت المُحاباة. والاسم الحَبْوَة والحُبْوَة والحِباءُ.وقيل الحِباءُ العَطاء بلا مَنٍّ ولا جَزاءٍ. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (حبا)، ١٤/١٦٠)

(٢) مأخوذ من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي، **قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم: ((قَالَ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ: الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي وَالْعَظَمَةُ إِزَارِي فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا قَذَفْتُهُ فِي النَّارِ)) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم (٧٠٧٨)، وأبو داود في سننه، كتاب: اللباس، باب:ما جاء في الكبر، رقم (٣٥٦٧)، ١١/١٢٧، وابن ماجه في سننه، كتاب، الزهد، باب: البراءة من الكبر والتواضع، رقم (٤١٦٥)، ١٢/٢١٢. وقال عنه الحاكم: « هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذا اللفظ، إنما أخرجه مسلم من طريق الأغر، عن أبي هريرة بغير هذا اللفظ » المستدرك على الصحيحين، رقم (٩٠)، ١/٩٩. وأخرجه مسلم بلفظ: (قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم الْعِزُّ إِزَارُهُ وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَاؤُهُ فَمَنْ يُنَازِعُنِي عَذَّبْتُهُ) كتاب: المقدمة، باب: تحريم الكبر، رقم(٤٧٥٢).**

(٣) عبارة "أ": ((وعلى آله وأصحابه)).

أما بعد:

فإني لما وصلت إلى بلدة هراة[١]، -حماها الله عن الآفات- في محرم[٢]، سنة ست وتسعين وخمسمائة، رأيت أهلها خائضين في مسألة التقديس والتنـزيه، باحثين عمّا فيها من وجوه التحقيق والتمويه، راغبين في معرفة[٣] دلائلها وبيناتها، والكشف عن معضلاتها ومشكلاتها. فصنفت هذا الكتاب ابتغاء مرضاة الله تعالى، وطلبًا لجزيل ثوابه، وهربًا من أليم عقابه.

ورتبته على أربعة أقسام:

القسم الأول:

في الدلائل الدالة على كونه تعالى منـزهًا عن الجسمية والحيز.

وفيه فصول:

---

(١) بلدة هراة: هي من أكبر المدن العامرة بخراسان. و هراة: مدينة كبيرة عظيمة كثيرة العمارة، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة، ولأهلها صلاح وعفاف وديانة. وهم على مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وبلدهم طاهر من الفساد.، مملوءة بأهل الفضل والثراءِ، وقددخلها الكفار من التتر فخرّبوها، وذلك في سنة ٦١٨هـ، وهي حاليًا مدينة في أفغانستان.(انظر: ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ٤٤/٣، ت: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملة المغربية، الرباط، ١٩٧١م. وياقوت الحموي: معجم البلدان، ٣٩٦/٥، دار الفكر – بيروت)

(٢) عبارة "أ": ((في شهر المحرم)).

(٣) ((معرفة)) ساقطة من "أ".

الفصل الأول

في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل.

وهي ثلاثة:

المقدمة الأولى:

اعلم أنا ندعي وجود موجود، لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هناك(١).

أو نقول: **[٢/أ]** إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات(٢)(٣). أو نقول: إنا ندّعي وجود موجود غير حالّ في العالم(٤) ولا

---

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ، ٨/١.

(٢) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ، ١٣/١، و الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٠/٦. والأربعين في أصول الدين، ص ١٢، وجمال الدين بن سعيد الغزنوي: أصول الدين، ص٦٩، ت: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٤/٢.

(٣) الحيز والجهة: الحيز عند المتكلمين: (هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد، كالجسم، أو غير ممتد، كالجوهر الفرد. وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.)) (التعريفات: الجرجاني، ص ٣١.وانظر: الطوسي: شرح الإشارات، المطبعة النامية المملوكة، نشر: نولكشور. ص٧، والإيجي: المواقف، ص٥٥٢.)

وعرّف الرازي الحيز بقوله: هو ((الفراغ المحض، والخلاء الصرف)). (الرازي، مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤) .

وقال الطوسي: ((الحيز: هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء، الذي لو لم يشغله لكان خلاء.)) (شرح الإشارات،

ص ٧). ويقول الإيجي: ليس هناك فرق بين الحيز والمكان، بل هما شيء واحد. وهو قول ابن سينا. (انظر: الإيجي: المواقف، ٤٨٥. و الطوسي: شرح الإشارات، ص ٧.)

والجهة: ((شيء يكون مقصداً للمتحرك تارة، وقهرياً له أخرى، ويكون متعلق الإشارة)) (الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص١٠١.)

(٤) ((العالم: العالم هو اسم لكل موجود سوى الله تعالى، وينقسم قسمين جواهر وأعراض.)) (أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥٠.

ومعنى (غير حال في العالم): أي أنه سبحانه وتعالى ليس بعرض حتى يحل في غيره، ولا بجوهر فيحل فيه غيره.

وقد شرح الإمام الغزالي ذلك بقوله: ((وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجوداً، ولا يماثله موجود.))(الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ص ١٢.و الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٣). وبيّن الإمام الرازي فساد كون الله سبحانه وتعالى حالاً في العالم بعدة براهين. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٩/١٣.) وسيأتي معنى الحلول فيما بعد.

مباين عنه في شيء من الجهات الستّ التي للعالم[1] ، وهذه العبارات متقاربة، والمقصود من الكل شيء واحد[2].

ومن المخالفين من يدعي أنّ فساد هذه المقدّمة معلوم بالضرورة، قالوا: لأن العلم الضروري[3] حاصل بأنّ كل موجودين، فلا بدَّ وأن يكون أحدهما حالاً [ق٢/أ] في الآخر أو مبايناً عنه، مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به.

قالوا: وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل في بداية

---

(١) الجهات ست: فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال، (انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١٣/١. وقواعد العقائد، ص ١٦٢. ت: موسى بن نصر، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.)

والجهات منها ما يتبدل بالعرض، مثل اليمين والشمال، ومنها ما لا يتبدل مثل الفوق والتحت. (انظر: الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص١٠٣)

(٢) وهو تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة. وهذا ما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة أنه قال: أن الله تعالى لا تحويه الجهات الست. (انظر: عبد الغني الغنيمي: شرح العقيدة الطحاوية، ص٧٥.، ت: محمد مطيع الحافظ، ومحمد رياض المالح، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٩٢م).

ويقول الإمام أبو حنيفة: ((هو شي لا كالأشياء، ومعنى الشيء، إثباته بلا جسم ولا جوهر ولاعرض، ولا حدّ له ولا ضدّ له ولا ندّ له.)) (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر(متن): علي بن سلطان القاري، ١١٨-١١٩، ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر، تأليف الشيخ وهبي سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٨م.) ويقول جمال الدين الغزنوي: ((صانع العالم ليس في جهة ولا تحويه الجهات الست)).

ويقول أيضاً: ((صانع العالم ليس فوق العالم ولا في جهة خارجة عنه)) (أصول الدين، ص ٦٩ -٧٠).

ويقول الآمدي: ((معتقد أهل الحق أن البارى لا يشبه شيئًا من الحادثات، ولا يماثله شيء من الكائنات؛ بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا تحله الكائنات، ولا تمازجه الحادثات، ولا له مكان يحويه ولا زمان هو فيه، أول لا قبل له، وآخر لا بعد له {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.[الشورى: ١١/٤٢](غاية المرام في علم الكلام: ١٧٩/١).

و يقول الغزالي: ((أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز))(قواعد العقائد: ص١٥٨، ت: موسى بن نصر، عالم الكتب، بيروت ط٢، ١٩٨٥. والأربعين في أصول الدين، ص ١٢. ت: محمود بيجو. وانظر: د/عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٥٧. وأحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٦-٢١٧، ت: د/عبد الكريم عثمان.).

(٣) العلم الضروري: ((هو العلم الحادث الذي يلزم ذات العالم لزوما لا انفكاك له منه، وليس للشك إليه سبيل، وذلك مثل العلم الحاصل عن إدراك الحواس وعلم الإنسان بنفسه وما يلحقه من الألم واللذة وغيرها.)) (انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٢٦، و النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥١.)

العقول[1].

واعلم أنّه لو ثبت كون هذه المقدّمة بديهية[2]، لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً؛ لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه، كان الشروع في الاستدلال على كون[3] الله تعالى غير حالّ في العالم ولا مبايناً عنه بالجهة، إبطالاً للضروريات، فالقدح في الضروريات بالنظريات، يقتضي القدح في الأصل بالفرع، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معاً، وهو باطل، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدّمة ليست من المقدمات البديهية، حتى يزول هذا الإشكال[4].

فنقول: الذي يدل على أن هذه المقدمة ليست بديهية وجوه:

---

(١) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١.والمطالب العالية، ٩/٢- ٥٧.

= ويؤكد ابن العز الحنفي على صحة هذه المقدمة فيقول: ((علوه سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع، ثابت بالعقل والفطرة. أما ثبوته بالعقل، فمن وجوه: أحدها: العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين، إما أن يكون أحدهما سارياً في الآخر قائماً به كالصفات، وإما أن يكون قائماً بنفسه بائناً من الآخر)) (ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ١٩٦/٢، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٨هـ.) وكذلك يقول ابن تيمية راداً على من نفى الجسم والجهة عن الله تعالى: ((نفيتم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا إمام من أئمة المسلمين؛ بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق، وقلتم: إن العقل نفاها فخالفتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية، وخالفتم العقول الصريحة، وقلتم:ليس هو بجسيم ولا جوهر ولا متحير ولا في جهة ولا يشار إليه بحس ولا يتميز منه شيء عن شيء، وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب، وأنه لا حد له ولا غاية تريدون بذلك انه يمتنع عليه أن يكون له حد وقدر، أو يكون له قدر لا يتناهى، و أمثال ذلك. ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات، فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة؟))(بيان تلبيس الجهمية، ٤٤٤/١).

ويعلق الكوثري على كلام ابن تيمية هذا: بأن آيات التنزيه لله تعالى أليست كافية في نفي الجسمية والحد والجهة عن الله تعالى؟ ألا يكفِ قوله تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}؟ ثم يقول: إن هذا الكلام، هو وصف لله تعالى بالتجسيم، وهو كفر صريح. (انظر: الكوثري: مقالات الكوثري، ص٣٩٨.)

(٢) المقدمة البديهية: هي المقدمة الحاصلة من غير نظر واستدلال، وذلك مثل العلم الحاصل بإدراك الحواس، وعلم الإنسان باستحالة اجتماع المتضادين، كالسواد والبياض، والحركة والسكون. (انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥١ والجرجاني: التعريفات، ص٢٠٠).

(٣) عبارة "أ": ((على تكون)).

(٤) يقول الرازي: إن الأمر في إثبات هذه المسألة موقوف على الدليل، والذي نختاره هو: أن ما دلّ الدليل على إثباته وجب القضاء به، وإلا وجب التوقف فيه. (انظر: الرازي: المطالب العالية، ٩/٢).

الحجة الأولى: أنّ جمهور العقلاء المعتبرين، اتفقوا على أنّه سبحانه وتعالى ليس بمتحيز[1]، ولا مختص بشيء من الجهات.

وأنه تعالى غير حالّ في العالم[2]، ولا مباين عنه في شيء من الجهات[3]، ولو كان فساد هذه المقدمة معلوماً بالبديهة، لكان إطباق أكثر العقلاء على إنكارها ممتنعاً؛ لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار الضروريات؛ بل نقول: إن الفلاسفة[4] اتفقوا على إثبات موجودات

---

(١) المتحيز: هو الذي يمكن الإشارة إليه، إشارة حسية بأنه هاهنا أو هناك. (انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٩/١.) **والتحيز ((هو الذهاب في الجهات والامتداد فيها)) (مرجع سابق، ١٢٣/١٠).**

وعرفه القرطبي: بأنه الجرم الشاغل قدراً من المساحة ولا بد له من الحركة والسكون وهو نفس الجوهر.(انظر: الإعلام بما في دين النصارى، ص ٧٨.، ت: د/أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، ١٣٩٨هـ.)

(٢) معنى الحلول: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز أو هو عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر مثل حلول اللون في المتلون، فنسمي اللون حالا في الجسم و الجسم محل اللون.(انظر: الجرجاني: التعريفات، ص ١٢٥. و الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٢٠/١.). وقد شرح الرازي معنى الحلول وبين أن له معنيين، الأول: حصول العرض في المكان تبعاً لحصوله فيه، والثاني: احتياج الصفة إلى الموصوف، وذلك كاحتياج العلم والقدرة إلى العالم والقادر لتحل فيه. (انظر: المطالب العالية، ١٧٨/١، ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.).

ويقول الرازي: إن الحلول على الله تعالى محال؛ لأن واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول. (انظر: معالم في أصول الدين، ص٤٥.)

(٣) انظر: الماتريدي: التوحيد، ص٨١، ت: فتح الله خليف.والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٣٩-٤٠. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ، ١٥/١.والأربعين في أصول الدين، ص ١٢. والسرخسي: أصول السرخسي، ١٨٥/١، والنسفي: تبصرة الأدلة، ١١٣/١، والبياضي: إشارات المرام، ص٩٦-٩٧، وعبد السلام بن إبراهيم اللقاني: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٧، تقديم: محمد علي إدلبي، دار القلم العربي، حلب، ط١، ١٩٩٠ م.

(٤) الفلاسفة: جمع فيلسوف، وهم ينسبون إلى الفلسفة، والفلسفة كلمة يونانية مركبة من كلمتين: فيلا أي محب، وصوفيا: معناه الحكمة، فمعناها: محب الحكمة. ومن آراء معظم الفلاسفة: القول بقدم العالم، وإنكار النبوات، وإنكار البعث الجسماني، وقد دخل مذهب الفلاسفة إلى المسلمين بواسطة الكتب التي ترجمت إلى العربية.(انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١ /٣٨ ، ٥٨/٢، وابن القيم: إغاثة اللهفان ٢ /٢٥٦-٢٥٧، **ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ- ١٩٧٥م.**

وهم في الحقيقة طائفة خرجوا عن الحق واستبدلوا الوحي بالعقل، فضلوا وأضلوا، وقد اقتبسوا علومهم من الفلاسفة اليونانيين الوثنيين. يقول الدكتور حمدي حيا الله في كتابه أثر التفلسف في الفكر الإسلامي مبيناً سبب تأليفه لهذا الكتاب: ((وإنما قصدت بها

ليست بمتحيزة، [٢/ب] ولا حالّة في المتحيز، مثل العقول والنفوس والهيولى[١]، بل زعموا أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله:

أنا موجود ليس بجسم ولا جسماني[٢][٣]، ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيات، بل جمع عظيم من المسلمين قالوا بقولهم، واختاروا مذهبهم، مثل معمر بن عبّاد السلمي[٤][٥]من المعتزلة، ومثل محمد بن النعمان[٦] من الرافضة، ومثل أبي القاسم الراغب[١]، ...

عرض التحريف الذي أصاب الفكر الإسلامي باختلاطه بالفكر اليوناني الوثني على يد المتفلسفة من المتكلمين، أو استبداله كلية بالمنهج اليوناني على يد من يطلق عليهم فلاسفة الإسلام، أو المتفلسفة من المتصوفين.)).(انظر: ص ٧، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ.)

(١) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٢٢/١. و الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ، ٥٥/١. ويقول بدر الدين ابن جماعة: ((وقد اتفق أكثر العقلاء على وجود ماليس فيه حيز، كالعقول والنفوس والهيولى، وعلى وجود ماليس يتصوره الذهن كحقيقة الحرارة والبرودة، فإنها موجودة قطعاً، ولا يتصور الذهن حقيقتها، ولم يقل أحد إنهم ادعوا مستحيلاً ً أو مخالفاً ً للضرورة)) (إيضاح الدليل في حجج أهل التعطيل، ص١٠٥.) **والهيولى:** ((لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية)) (الجرجاني: التعريفات، ص ٣٢١.)

وعرّفه آخرين بقولهم:((المادة أو الجوهر المتجرد من أية صورة جسمانية، ويقبل الصور الجسمانية المختلفة في التخيل أ التصور الذهني، وكذلك في الواقع))(عبد الرحمن حسن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ٣٤٩، دار القلم، دمشق، ط٨، ٢٠٠٧.وانظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، في، ٤٧/١. وللمزيد عن آراء العلماء في الهيولى وأقسامها، راجع: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٩١/١. وعبد الرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة، ص ٣٤٩.).

(٢) عبارة "أ": ((بجسماني)).

(٣) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ١١٨، ومفاتيح الغيب، ١٨٩/٣.وانظر نفس المرجع: شرح مذاهب الناس في حقيقة الإنسان، ١١٨/١٠ومابعدها.والأربعين في أصول الدين، ٢٣/٢ومابعدها.

(٤) في "أ": ((البيلمي)) بدل ((السلمي)) وهو خطأ.

(٥) معمر بن عباد السلمي: (ت: ٢١٥)، معتزلي من أهل البصرة، سكن بغداد وناظر النظام وهو من أعظم القدرية غلواً، انفرد بمسائل منها: أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه، وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية.(انظر: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ٧١/٦. والزركلي: الأعلام، ٢٧٢/٧.)

(٦) محمد بن النعمان الرافضي: هو محمد بن النعمان، أبو جعفر الأحول الملقب((بشيطان الطاق)) وهو تلميذ الباقر محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم. من اعتقاداته: أن الله عالم في نفسه ليس بجاهل ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، وأمّا من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها. ويقول: إنّ الله

وأبي حامد الغزالي[٢][٣] من أصحابنا، وإذا كان الأمر كذلك، [كيف][٤] يمكن أن[٥]يقال: أن[٦]القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز، ولا حالّ في المتحيز قول مدفوع بالبديهة ؟[٧][٨].

تعالى نور على صورة إنسان. وقد صنف ابن النعمان كتباً جمة للشيعة منها: افعل لم فعلت و افعل لا تفعل. (انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٣، والملل والنحل: الشهرستاني: ١٨٦/١ والإيجي: المواقف، ٦٧٤/٣.)

(١) أبو القاسم الراغب:(ت: ٥٠٢) العلاّمةُ المُحقق، الحسينُ بن ُمحمد بن المُفضّل الأصبهانيُّ، المُلقّب بالراغب، من = أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. أديب من العلماء الحكماء، و من أذكياء المتكلمين. من مصنفاته: (محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وجامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن، و حل متشابهات القرآن، وكتاب في الاعتقاد.) (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٩٠/١٢، والصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٨٦/٤، والزركلي: الأعلام، ٢٥٥/٢.)

(٢) الغزالي: (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له أكثر من مائتي مصنف.ولد في طوس، بخراسان وبعدها رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته وتوفي فيها. من كتبه: تهافت الفلاسفة، و الاقتصاد في الاعتقاد، و معارج القدس في أحوال النفس، و مقاصد الفلاسفة، و المعارف العقلية، و فضائح الباطنية، و فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، و عقيدة أهل السنة، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. وله كتب بالفارسية. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٣٢٢/١٩، و الزركلي: الأعلام، ٢٢/٧.

(٨) انظر: الغزالي: معارج القدس، ص١٠٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.

(٤) عبارة "الأصل": ((وكيف)) بإضافة الواو.وما أثبته من "أ".

(٥) في "أ": ((بأن)) بإضافة الباء.

(٦) في "أ": ((بأن)) بإضافة الباء.

(٧) عبارة "أ": ((مدفوع في بداية العقول)) بدل: ((مدفوع بالبديهة)).

و يقول الرازي: أن القول في إثبات الجهة لله تعالى، لم يقل به إلا الكرامية وبعض الحنابلة، وكل من سواهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة. (انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١.)

ويقول صفي الدين الهندي: لو كان ما يدعونه بديهياً لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء، لا سيما و الأكثرون على خلافه. (انظر: الرسالة التسعينية، ص٤٧، ت: د/ثائر علي الحلاق، رسالة ماجستير القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠١م.). وإن تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة، هو مذهب السلف والأئمة الأربعة، ولم يقل أحد منهم بالجهة لله تعالى، بل إنهم نفوا الجهة والحيز لله تعالى، وكفروا من قال ذلك.(انظر: الكوثري: مقالات الكوثري،

الحجة الثانية: إنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً في العالم، ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات الست، وعرضنا على العقل أيضاً أن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وجدنا العقل متوقفاً في المقدمة الأولى، وجازماً في الثانية، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة، [ق٢/ب] وذلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدّمة الأولى لا بالنفي ولا بالإثبات[١].

غاية ما في الباب أن يقال : إنا نجد من أنفسنا ميلاً إلى القول بأن كل ما سوى العالم لا بد وأن يكون حالاً فيه، أو مبايناً عنه بالحيز والجهة، إلا أنا نقول: لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة، مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين، علمنا أنه غير قاطع بأن[٢] ما سوى العالم لا بد وأن[٣] يكون حالاً فيه، أو مبايناً عنه بالجهة؛ بل هو مجوّز لنقيضه.[٤] **وإذا ثبت هذا** فنقول: إن ذلك الظن إنما حصل بسبب[٥] أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما أنّهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات[٦]،

ص٣٦٤.)

ويقول الطحاوي: ((تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان، والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست، كسائر المبتدعات.) العقيدة الطحاوية، ص١١، تعليق: عبد العزيز بن باز، مكتبة السنة القاهرة.

وأخرج البيهقي عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله{الرحمن على العرش استوى}[طه: ٥]كيف استوى ؟فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً. فأمر به أن يخرج.(الأسماء والصفات، ص ٣٩٥، باب ما جاء في قول الله عزوجل: {الرحمن على العرش استوى}).

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٠/٢.

(٢) في "أ": ((فإن)) بدل ((بأن)).

(٣) في "أ": ((أن)) بدون الواو.

(٤) أي أن استحضار متصورين في العقل، بحيث لا يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه في الجهة أمر جائز، (انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١.والمطالب العالية، ٦٤/٢-٦٥.)

(٥) في "أ": ((لسبب)) بدل ((بسبب)).

(٦) إن عقل الإنسان لا يمكن أن يتصور أو يتوهم أو يتخيل إلا جسم له لون وقدر، والمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال، ولا يمكن للخيال أن يتصور الشيء إلا على وفق ما رآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه.(انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الأول، النظر في ذات الله تعالى، ١٥/١.)

فهذا الميل إنّما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة[١].

الحجة الثالثة: أنا إذا قلنا: **[٣/أ]** الموجود إما أن يكون متحيزاً، أو حالاً في المتحيز، أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم.[٢]

ولو قلنا: الموجود إمّا أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، واقتصرنا على هذا القدر علمنا بضرورة العقل أن هذا التقسيم غير تام[٣]، ولا منحصر[٤]، وأنّه لا يتم إلا بضم القسم الثالث[٥]، وَهو أن يقال: وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، وإذا كان الأمر كذالك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم الثالث، وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز قائم في العقول[٦] من غير مدافعة، ولا منازعة، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه، ولا بإثباته إلا

---

(١) إن أراد الخصم أن وجود الله ليس بمعقول ، فهو محال لوجود الدليل العقلي على ثبوته، وهو الدليل الذي لا يمكن مخالفته. (انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الأول، النظر في ذات الله تعالى، ١٥/١.)

ويقول الإمام الغزالي في الرد على هؤلاء: ((فإن قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له، فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال، والرؤية لا تدخل في الخيال، وكذلك العلم والقدرة، وكذلك الصوت والرائحة، ولو كلّف الوهم أن يتحقق ذاتاً للصوت، لقدر له لوناً ومقداراً وتصوره كذلك... ، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه، ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فنجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ، ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله.)) (الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الأول، النظر في ذات الله تعالى، ١٥/١).

ويقول صفي الدين الهندي: إنّ هذه المقدمة ليست بدبهية؛ بل هي قضية وهمية خيالية، والخصم جعلها بديهية، فالوهم والخيال يعجزان عن إدراك موجود ليس متحيزاً ولا حالٍ في المتحيز، لأنهما لا يحكمان إلا في = = =المحسوسات، وليس لأن العقل يمنع ذلك. (انظر:، الرسالة التسعينية، ص ٤٧، ت: د/ثائر علي الحلاق.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٤/١٥.

(٣) التقسيم التام: هو التي تكون القسمة فيه تامة المعاني أي كل قسم منها مخالف لسائرها وقسمته تامة مستوفاة. و التقسيم الناقص: هو أن يوجد خلل بشيء من الأقسام إما جهلاً وإما نسياناً وإما عمداً، فلا تكون أقسامه حينئذ تامة المغايرة. (انظر: ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص١٢٩.

(٤) التقسيم المنحصر: أن يدور التقسيم بين النفي والإثبات، والتقسيم المنتشر ما كان ليس كذلك. (انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٢٠٠/٤.)

(٥) عبارة "أ": ((القسم الثالث إليه)).

(٦) عبارة "أ": ((في بداية العقول)).

بدليل منفصل[١].

الحجة الرابعة: إنا نعلم بالضرورة أنّ أشخاص الناس، مشتركة في مفهوم الإنسانية، ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها[٢]، وما به المشاركة غير ما به الممايزة[٣]، وهذا يقتضي أن يقال: الإنسانية من حيث هي إنسانية، أمر مجرد عن الشكل المعين، والحيز المعين، فالإنسانية من حيث هي هي[٤]معقول مجرد[٥]، فقد أخرج البحث والتفتيش[٦] عن المحسوس ما هو معقول مجرد، وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل، أن يكون خالق المحسوسات منزهًا عن لواحق الحس وعلائق الخيال[٧].

الحجة الخامسة: إنّ كلّ ماهية[٨]، فإنّا إذا عقلناها بحدها وحقيقتها، فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز[٦].

وكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم أن حدّ العالم ما هو؟،

---

(١) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١. والمطالب العالية، ١٠/٢.

(٢) في "أ": ((بعينياتها)). بدل ((تعيناتها)). والتعين: ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره.(انظر الجرجاني: التعريفات، ٢٠/١).

(٣) وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى، قال تعالى: {وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ}[محمد: ٣٨/٤٧] فقد نفى القرآن مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانية. وهذا يدل على أن لغة العرب لا توجب أن يكون كل ما يشار إليه، مثل كل ما يشار إليه.(انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل. ٣٢٦/١.) وقد شرح الرازي هذه الحجة بوضوح، انظر: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥.

(٤) عبارة "أ": ((فالإنسانية هي من حيث هي)).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٢٧/١١.

(٦) ((التقييس)) في "أ".وهي خطأ. والصواب ما جاء في الأصل.

(٧) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٣/١. والمطالب العالية، ١١/٢.

(٨) الماهية: ((هي حقيقة الكلي، أي ماكان من عناصر الكلي مقومًا لذاته بمعنى أنه لولاه لارتفعت حقيقته أو تغيرت.)) (انظر: الجرجاني: التعريفات، ص ٢٥٠.و عبد الرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة، ص٣٣٧.)

ويقول الرازي: (ماهية الشيء: أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة) (مفاتيح الغيب، ١٠٩/١).

ويقول ابن تيمية: ((أن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك.)).(انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل. ٣٢٧/١.)

(٦) مثل ماهيات الأعداد فإنها أمور يدركها العقل لكن لا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث أنه واحد، بأن مكانه هو كذا، ومقداره هو مقدار كذا، بل إن العقل يعقل هذه الماهيات من غير اعتبار للشكل والمقدار، والحيز والمكان. (انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١-١٥٥)

وحد الطبيعة ما هو، فإنه في تلك الحالة يكون غافلاً عن حقيقة الحيز [ق٣/أ] والمقدار، فضلاً عن الحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة، وهذا يقتضي أنّه يمكننا تعقّل[١] **[٣/ب]** الماهيات والحقائق حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار[٢].

الحجة السادسة: وهو أنّ الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج مسألة معضلة، قد يقول في نفسه إني قد حكمت بكذا وحكمت بكذا، والقول بهما يوجب القول بالنتيجة الفلانية، فحال ما يقول في نفسه إني قد عقلت كذا وحكمت بكذا، يكون عارفًا بنفسه، إذ لو لم يكن شاعرًا بذاته، لامتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا، إنه في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن معنى الحيز والجهة، وعن معنى الشكل والمقدار، فضلاً عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار.

فثبت أنّ العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره، وذلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة، يصح أن يكون معقولاً[٣].

الحجة السابعة: إنّا نبصر الأشياء، إلا أنّ القوّة الباصرة لا تبصر نفسها، وكذلك القوّة الخيالية تتخيل الأشياء، إلاّ أنّ هذه القوّة لا يمكنها أن تتخيل نفسها، فوجود القوّة الباصرة يدل على أنّه لا يجب أن يكون كل شيء متخيلاً ، وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور.[٤]

---

(١) عبارة "أ" ((أن نعقل)).

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١ مذهب أهل السنة: أَنَّ نَفْيَ الْمَاهِيَّةِ هُوَ نَفْيُ الْوُجُودِ، ولاَ يمكن أن تُتَصَوَّرُ الْمَاهِيَّةُ إلاَّ مَعَ الْوُجُودِ، ولاَ فَرْقَ بَيْنَ " لاَ مَاهِيَّةَ "و " لاَ وُجُودَ ".خِلاَفًا لِلْمُعْتَزلَةِ، فَإِنَّهُمْ يُثْبِتُونَ مَاهِيَّةً عَارِيَةً عَنِ الْوُجُودِ.(انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٢٠٦.ت: هلموت ريتر، و الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ٥٥/١.و بدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في حجج أهل التعطيل، ص١٠٤، وابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ص١٤٦.ت: أحمد محمد شاكر.)

(٣)انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١-١٥٥.والمطالب العالية، ١٣/٢.

يقول الرازي: إن القوة العاقلة مبرأة عن الجهات، بمعنى أنها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة، وهي تعقل أن الشيء إما أن يكون في الجهة، وإما أن لا يكون في الجهة، وهذا الترديد لا يصح إلا بعد تعقل معنى أن القوة العاقلة بإمكانها تعقل الشيء المجرد عن الوضع والجهة. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢٣.)

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٧/٢.

ويشرح الرازي ذلك بقوله: القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك إدراكها، وذلك لأنّ القوة الباصرة وإدراك القوة الباصرة، ليسا من الأمور المبصرة بالعين الباصرة. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٦/٢٣.)

ويقول أيضًا: ((الخيال لا يمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلاً ، بل الخيال

الحجة الثامنة: إن خصومنا لا بدّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحسّ والخيال[1]، وذلك لأنّ خصومنا في هذا الباب، إمّا الكرّامية[2] وإمّا الحنابلة[3].

يستحضر المتخيلات أشكالاً وصوراً، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن يكون لكل موجود صورة وشكل، لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه.))(الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١)).

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١٥/١.

(٢) الكرامية: فرقة من المرجئة وهم أصحاب محمد بن كرام، وكان ممن يثبت الصفات إلا أنه انتهى إلى التجسيم والتشبيه. يعتقدون أنّ الله تعالى جسم، وأنّه تعالى محل للحوادث، وأن له ثقلاً، وأنه خالق رازق بلا خلق ولا رزق، وأنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وزعموا أنّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. (انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ذكر اختلاف المرجئة، ص١٤١، و ابن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد، ص٣٢.ت: بدر بن عبد الله البدر، دار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ، و البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٢ - ٢١٤ . و الشهرستاني الملل والنحل، ٢ /١١- ٢٢، بهامش الفصل لابن حزم.وطاهر بن محمد الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن فرق الهالكين، ص ١١١.)

(٣) يقول ابن تيمية: إنّ الحنابلة، الذين قصدهم الرازي، إن كان لهم وجود، فهم صنف من الحنابلة الموجودين في وقته أو قبله، و ليسوا من أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم، فإنّ هذه الألفاظ التي حكاها عن الحنابلة، لم نسمع بها عن أحد منهم، وكذلك الكرامية الذين حكى قولهم الرازي، هم بعض الكرامية، وليس الكل، فكثير من الكرّامية، قد يخالفون الرازي فيما حكاه عنهم.(انظر: بيان تلبيس الجهمية، ص٢١.)

وما يقول به هنا ابن تيمية صواب، لأن الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد ابن حنبل: هم من أعظم المنزهة لله تعالى، وسنذكر فيما بعد أقوال الإمام أحمد ابن حنبل في ذلك، وإنما أردت أن أبين فقط أن الرازي ربما يقصد بالحنابلة الفئة المجسمة التي انتسبت إلى مذهب الحنابلة وهذا المذهب في الأصل بريء منهم.ويوضح لنا الكوثري من المقصود بالحنابلة هنا حيث يقول: ((إنّ جماعة **من الحشوية والأوباش الرعاع المتسمين بالحنبلية**، أظهروا ببغداد من البدع العظيمة، والمخازي الشنيعة؛ ما لم يتسمح به ملحد، فضلاً عن موحد، ولا تجوز به قادح في أصل الشريعة ولا معطل، ونسبوا كل ما ينزه الباري تعالى وجل عن النقائص والآفات وينفي عنه الحدود والتشبيهات ويقدسه عن الحلول والزوال....وأبو إلا التصريح بأن المعبود ذو قدم وأضراس ولهوات وأنامل...)) (محمد زاهد الكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٩٧).

ويقول الكوثري: إن أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي وابن الجوزي الحنبلي من المنزهين لله تعالى وقد أصيبوا بالمحن وفتنوا لكنهم ثبتوا وصبروا. (مرجع سابق، ص ٣٩٦.)

ويقول ابن الوزير اليماني: ((وقال الذهبي في كتابه ((زغل العلوم)) وقد ذكر الحنابلة وما

أمّا الكرّامية[١] فإنّا إذا قلنا لهم: لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحسّ لكان ذلك الشيء إمّا أن يكون منقسماً [٢]، فيكون مركباً، وأنتم لا تقولون بذلك، وإمّا أن يكون غير منقسم[٣]، فيكون في الصغر والحقارة، مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ[٤]، وأنتم لا تقولون بذلك[٥].

فعند هذا الكلام قالوا[٦]: إنّه واحد منـزه عن [التركيب والتأليف][٧][٨]، ومع هذا فإنه ليس بصغير [٤/أ] ولا بحقير[٩].

ومعلوم أنّ هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال؛ بل لا يقبله العقل أيضاً؛ فإن الشيء المشار إليه بحسب الحس، إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز، كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني، وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين

ينقم عليهم ما لفظه: ((والعلماء يتكلمون في عقيدتهم ويرمونهم بالتجسيم، وبأنه يلزمهم، وهم بريئون من ذلك إلا النادر.)) (العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ٣٢٥/٣.)

فكان الأولى، والله أعلم: أن يبين الرازي من هم الحنابلة الذين يقصدهم، أو أن يخصص ولا يعمّم.

(١) ومن الكرّامية من صار إلى أن الله تعالى جوهر وجسم، وأطبقوا على أنه بجهة فوق وأنه محل الحوادث.(انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، في إبطال التشبيه، ٣٥/١. وأبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٣.)

(٢) معنى منقسم: أي له أجزاء وأبعاض. (انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٦٦.

(٣) معنى غير منقسم: أي ((ليس له أجزاء وأبعاض، بل هو واحد على التحقيق.)) (النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٦٦.)

(٤) الجزء الذي لا يتجزأ: هو الجوهر الفرد، (انظر: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة،

= ص٧١.ت: د/مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.)

(٥) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤.

ويقول الرازي: ((وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة.)) (معالم أصول الدين، ص ٤٣.)

(٦) أي الكرامية. (انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٣/٢.)

(٧) في "الأصل": ((التركب والتآلف)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٨) التركيب والتأليف: ((التأليف: هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث لا يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. والتركيب كالتأليف، لكن ليس لبعض أجزائه نسبة إلى بعض تقدماً وتأخراً.(انظر: التعريفات: الجرجاني: ص ٧١، ٧٩.)

(٩) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٥٥.وبذيله تلخيص المحصل للطوسي، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد. والمطالب العالية، ١٤/٢.

ولا في اليسار، ولا في الفوق ولا في التحت، [ق٣/ب] كان نقطة غير منقسمة، وكان في غاية الصغر والحقارة. فإذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيماً غير متناه في الامتداد[١]، مع أن هذا جمع بين النفي والإثبات، ومدفوعًا في بداية العقول. فكيف حكموا بأن القول بكونه تعالى غير حال في العالم ولا مباينًا عنه بحسب الجهة، مدفوع في بداية العقول[٢]؟

وأمّا الحنابلة[٣] الذين التزموا الأجزاء والأبعاض[٤]، فهم أيضًا معترفون بأنّ

---

(١) يقول الرازي: إن معنى مصطلح أن الله غير متناه ، أي أنه غير مختص بحيز وجهة، وعلى هذا فإنه يمتنع أن يكون له طرف ونهاية وحدٌّ. (انظر: أساس التقديس، ص٢٢ب.)

ويقول أيضاً: ((نسبة معلومات جميع المخلوقات إلى معلومات الله تعالى نسبة متناه إلى غير متناه)) (مفاتيح الغيب: ١٢٣/٢١.) ويقول في موضع آخر: إن كل ما له عدد معين متناه، وكذلك كل ما هو معلوم، و كل ما هو غير متناه لا يمكن أن يكون معلوماً. (انظر: مفاتيح الغيب، ٣٣/٤.)

(٢) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤. ومعالم أصول الدين، ص ٤٣. والمطالب العالية، ١٤/٢.

ويقول الرازي: إن من يقول هذا القول، فهو متعنت، لأنه يحكم على ما كان بديهي البطلان بالصحة، ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيًا. (انظر: المطالب العالية، ١٤/٢.)

(٣) الإمام أحمد: هو من أعظم المنزهة لله تعالى، ولم يثبت الصفات لله تعالى بالمعنى المحسوس مطلقاً، ودخل التشبيه = إلى الحنابلة بسبب بعض من قال بالتشبيه منتسباً بعد ذلك إلى مذهب الحنابلة، وذلك من أمثال ابن حامد من المشبهة، وقد تبرئت منه الحنابلة. وقد سئل الإمام أحمد عن الاستواء فقال: (هو كما أخبر لا كما يخطر للبشر) (انظر: أبو بكر الحصيني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٢.و عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص٤.و أحمد بن حنبل: العقيدة، ص١٠٨.و ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ٣٢١/٣، ٣٢٥.والكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٦٦).

(٤) يقول ابن تيمية: إنّ الرازي إن كان يقصد بالتزام الحنابلة للأجزا ء والأبعاض، وصف الله تعالى بالصفات الخبرية، مثل الوجه واليد، وأنّ ذلك يقتضي التجزئة والتبعيض ، أو أراد أنهم وصوفوا الله تعالى بما يقتضي أن يكون جسماً، والجسم متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم. فيقال له: ((لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها.)) (بيان تلبيس الجهمية، ص٣٤.)

ويُرد على ابن تيمية: أن أئمة الحنابلة لم تثبت صفات الله تعالى بالمعنى المحسوس مطلقاً، ومذهبهم هو تنزيه الله تعالى عن كل مالا يليق به سبحانه، والإيمان بكل ما أخبر به الله عن نفسه، من غير تأويل. (انظر: أبو بكر الحصيني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٧.) وقد سئل الإمام أحمد قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال: ((تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منه شيء إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١/٤٢.] ومن تكلم في معناها ابتدع.)) (عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن

ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات، فإنه تعالى لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق، والتغير والفناء، والصحة والمرض، والحياة والموت، إذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات، لزم إما افتقاره إلى خالق آخر، ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث(١) غير محوج إلى الخالق. وذلك يلزم منه نفي الصانع (٢)، فثبت أنه لا بدّ لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته ـ التي بها امتازت عن سائر الذوات ـ ما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال(٣)، وإذا كان الأمر كذلك فأيّ استبعاد في وجود موجود غير حالّ في العالم، ولا مباين بالجهة للعالم، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود(٤). **[٤/ب]**.

وأيضاً فعمدة مذهب الحنابلة، أنّهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح، صرحوا بأنّا نثبت لله تعالى هذا المعنى(٥) على خلاف ما هو ثابت للخلق(٦)، فأثبتوا لله تعالى وجهاً بخلاف وجوه الخلق، ويداً بخلاف أيدي الخلق(٧).

حنبل، ص١٧.)

ولكن كما أشرنا سابقاً أنه كان يجب على الرازي أن لا يعمم الحنابلة في التزامهم الأجزاء والأبعاض، لأن هذا ليس مذهب الحنابلة، وإنما هذا مذهب بعض من انتسب إلى مذهب الحنابلة.ولا شك أن الرازي يقصد هذه الفئة الضالة ولا يقصد الإمام أحمد ومن معه.والله أعلم.

(١) الحدوث: وجود سبقه عدم، (انظر: الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص ١٥١.)

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٨/١.ومعالم أصول الدين، ص ٤٩.

(٣) انظر تعليق ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية: ص٢٨٦.

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٤/٢.

(٥) عبارة "أ": ((بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى)).

(٦) انظر: أبو بكر الحصيني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٧.ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، ٦٤/١. وحمد بن ناصر: التحفة المدنية في العقيدة السلفية، ص١٦٤.

(٧) لم يثبت أئمة الحنابلة صفات الله تعالى بالمعنى المحسوس مطلقاً، ومذهبهم هو تنزيه الله تعالى عن كل مالا يليق به سبحانه، والإيمان بكل ما أخبر به الله عن نفسه، من غير تأويل. (انظر: أبو بكر الحصيني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٧).

يقول الإمام أحمد ابن حنبل: ((إنّ لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأبعاض والجوارح ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق ولا عضد، ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم يد إلا ما نطق القرآن به أو صحت عن رسول الله ﷺ السنة فيه.)) (انظر: عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص٤).

ومعلوم أنّ الوجه واليد بهذا المعنى الذي ذكروه، ما[١] لا يقبله الخيال والوهم، فإذا عُقل إثبات ذلك على خلاف حكم الوهم والخيال، فأيّ استبعاد في القول بأنه تعالى موجود، وليس داخلاً تحت العالم[٢]، ولا خارج العالم[٣]، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود[٤].

---

(١) في "أ": ((مما)) بدل ((ما)).
(٢) عبارة "أ": ((داخل العالم)).
(٣) ((لأنه لو كان كذلك لكان محاذيا للعالم، وكل محاذ بجسم، إما أن يكون مثله، أو أكبر، أو أصغر وكان ذلك تقديرا يحتاج إلى مقدر تعالى عن ذلك)) (الغزنوي: أصول الدين، ص٧١.)
كما أن القول بأن الله تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارجه غير معقول، لو كان الله تعالى من ذوات الجهة والحيز، أمّا ما ليس من ذوات الجهة والحيز فالقول بأنّه إما داخل العالم وإما خارج عنه، لا يكون معقولاً.(انظر: الآمدي: أبكار الأفكار: ٤٥/٢.)
(٤) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص٦١، والمطالب العالية، ١٤٥/١وما بعدها.
ويقول الشهرستاني: ((فإنا نقول: ليس بداخل في العالم ولا خارج؛ لأنّ الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات، ولهذا لا يطلقان على الأعراض، وهما كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون وسائر الأعراض التي لا تختص بالإجرام التي لا حياة لها، ولو قيل: هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم والقدرة، وخارج عن = العالم بمعنى التقدس والتنزيه، كان معنى صحيحاً))وذلك كما ورد في التنزيل {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ}[الأنعام: ١٨/٦] وقوله: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ}[الحديد: ٤/٥٧].(نهاية الإقدام في علم الكلام، ٣٨/١. وانظر: أحمد بن إدريس القرافي: الأجوبة الفاخرة، ص٩٣. دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٦م) .
ويقول ابن تيمية: ((فمن قال :لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم فهو بمنزلة من قال لا هو قائم بنفسه ولا بغيره ولا قديم ولا محدث ولا متقدم على العالم ولا مقارن له.)) (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ٣٧/٣.)
ويقول ابن القيم في الصواعق المرسلة، مثبتاً أن الله تعالى مبايناً عن العالم: ((فإذا كان العالم كروياً، وقد ثبت بالضرورة أنه إمّا مداخل له، وإمّا مباين له، وليس بمداخل قطعاً، ثبت أنّه مباين قطعاً، وإذا كان مبايناً، فإما أن يكون تحته أو فوقه قطعاً، وليس تحته بالضرورة وجب أن يكون فوقه بالضرورة)) (١٢٨/٤).
وبذلك نجد: أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يصرحان بالجهة لله تعالى ويقولان أن الله تعالى لابد وأن يكون مبايناً عن العالم، ومعنى كونه تعالى مبايناً عن العالم: أي أنه بحيز وجهة. وقد بين الرازي والشهرستاني وغيرهم من العلماء أنه لا يمكن أن يكون الله تعالى مبايناً عن العالم؛ لأن هذا من لوازم المتحيزات والمحدودات، وما ليس جسماً ولا متحيزاً لا يمكن أن يثبت له وصف الدخول والخروج.((ولا يتصور الخروج عن الشيء أو الدخول فيه إلا بالتحيز والمسافة، ...وما كان غير موصوف بالتحيز ولا بالحد ولا بالجهة _ لأنه ليس جسماً_لا يجوز وصفه بالخروج والدخول، لأن الخارج والداخل عبارة عن نسب إضافية ثابتة بين الأجسام والمتحيزات، أو هي ثابتة بين الموجودات، بشرط كونها أجساماً من الطرفين)) (عبد العزيز عبد الجبار الحاضري: تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود،

الحجة التاسعة: أن أهل التشبيه[1] قالوا: العالم والباري موجودان، وكل موجودين فإمّا أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه[2].

قالوا : والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة.

قالوا : والقول بالحلول[3] محال، فتعين كونه تعالى مبايناً للعالم بالجهة[4]،فبهذا الطريق أنتجوا كونه تعالى، مختصاً بالحيز والجهة[5].

وأهل الدهر قالوا: العالم والباري [ق٤/أ] موجودان، وكل موجودين، فإما أن يكون وجوداهما معاً أو يكون أحدهما قبل الآخر، ومحال أن يكون العالم والباري معاً، و إلا لزم إمّا قدم العالم أو حدوث الباري، وهما محالان. فثبت أن الباري قبل العالم[6].

ثم قالوا: والعلم الضروري حاصل بأنّ هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان

ص ١٠٢، مكتبة اليسر، دمشق، ٢٠٠٧م.)

(١) المشبهة: هم الذين يشبهون الخالق بالمخلوق، وهم الذين نسبوا الله تعالى إلى الجسمية وأسندوا إليه سبحانه كثيراً مما يسند إلى الجسم معاذ الله، وهم صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين، مفترقون على أصناف شتى، والمشبهة الذين ضلوا فى تشبيه ذاته بغيره أصناف مختلفة، وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة، الذين قالوا: بإلهية علي كرم الله وجهه، حتى أنه أحرق قوما منهم، فازدادوا بعدها عتوا في ضلالتهم. (انظر: انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ٢١٤/١.، وعبد الرحمن بن علي أبو الفرج: تلبيس إبليس، وطاهر بن محمد الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن فرق الهالكين، ص ١١٩، و ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، ص١٢٠. وبدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٢٧.)

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١.

(٣) إن مصطلح الحلول قد وجد قديماً عند فلاسفة اليونان الذين قالوا بوحدة الوجود وأن الله هو جوهر هذا العالم، وكذلك النصارى الذين قالوا بأن الله قد حل في بدن المسيح عليه السلام. (انظر: الغزالي: المقصد الأسنى، ص١٠٠، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، دار النشر: الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٩٨٧م. والجويني: الإرشاد، ص٤٨، ت: محمد يوسف موسى.) ويقول الرازي: ((وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض، فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم)) (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٣.) وبينا فيما سبق معنى الحلول.

(٤)وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، انظر: ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ٣٧/٣، و ابن القيم: الصواعق المرسلة، ١٢٨/٤.

(٥) انظر: الإ يجي، المواقف ، ١٩/٨.ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الأدلة، ص٧٥.

(٦) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ١١/١.والرازي: المطالب العالية، ١٨/٢-١٩.

ومعنى قبل العالم: أي قديم، ووصف الله تعالى بالقدم يعني: أن لا أول لوجوده. (انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٢.)

والمدّة، وإذا ثبت هذا، فتقدّم الباري على العالم [٥/أ] إن كان بمدة متناهية لزم(١) حدوث الباري، وإن كان بمدّة لا أوّل لها، لزم كون المدّة قديمة، فأنتجوا بهذا الطريق قدم المدّة والزمان(٢).

فنقول: حاصل هذا الكلام أنّ المشبهة(٣)، زعمت أن المباينة للباري(٤) عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة، وأنتجوا منه كون الإله في الجهة(٥)، والدهرية(٦) زعمت أنّ تقدّم الباري على العالم، لا يعقل حصوله إلا بالزمان، وأنتجوا منه قدم المدّة.

---

(١) في "أ": ((لزوم)) بدل ((لزم)).

(٢) انظر: الباقلاني: الإنصاف ص٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ١١/١، والرازي: مفاتيح الغيب، ٣٤١/١٤. المطالب العالية، ١٩/٢.

(٣) يقول الإمام ابن تيمية: ((لو قال الرازي: بدل المشبهة، مثبتة الصفات الخبرية والعينية الذاتية، أو مثبتة العلو أو جهة العلو، لكان في ذلك من العدل ما ليس في هذا الاسم.)) وذلك لأن هؤلاء الذين وصفهم الرازي بالمشّبهة، متفقون على إنكار التشبيه ، وذم المشّبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه ويجعلون الخالق من جنس المخلوقات.(تلبيس بيان الجهمية، ص١٠٤.). وما يقوله ابن تيمية ليس صحيحاً؛ لأنّ الرازي يقصد بالفعل المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه ويقولون : بالجهة في حق الله تعالى.

وهم الكرامية ومن سلك مسلكهم من الرافضة وكل من أثبت لله تعالى وصفاً هو من صفات الأجسام =

= والحوادث. (انظر: الكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٦٤).

وقد نقل الكوثري عن عبد القاهر التميمي في كتابه الأسماء والصفات أنه: ((لا إشكال لذي لب في تكفير الكرامية مجسمة خراسان في قولهم: إنه تعالى جسم له حد ونهاية من تحته، وأنه مماس لعرشه، وأنه محل الحوادث.).(انظر: الكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٧٠).

(٤) في "أ": ((مباينة الباري)).

(٥) انظر: الإيجي، المواقف ، ١٩/٨.ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الأدلة، ص٧٥.

(٦) الدهرية:هم صنف من الناس الذين يقولون بقدم العالم، و أن الحوادث لا أول لوجودها، فهم لا يؤمنون بالله، ولا بما يعتقده المشركون مقرباً للّه، لذلك يكفرون بالأصنام والأوثان والآلهة التي يتخذها المشركون واسطة تقربهم إلى اللّه. والفلاسفة الدهرية يقولون:بقدم الأفلاك وغيرها من العالم، وأن الحوادث فيه لا إلى أول، وأن البارئ موجب بذاته للعالم،ليس فاعلاً بمشيئته وقدرته، ولا يتصرف بنفسه، فهم يُثْبِتُونَ أُمُورًا مُحْدَثَةً بِدُونِ إِحْدَاثِ الله إِيَّاهَا. ولقد أخبر الله عنهم بقوله:{وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ} [الجاثية: ٢٤/٤٥]، (انظر: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص ١٤٩. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ٢٧٩/١، ٣٤٦، والشهرستاني: الملل والنحل، ٨٥/١، .وابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ٣٨٦/٢.ت: د/رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ.وابن أبي العز: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ص٧٢.)

إذا ثبت هذا فنقول: حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى، إما أن يكون مقبولاً أو غير مقبول، فإن كان مقبولاً ، فالمشبّهة يلزم عليهم مذهب الدهرية، وهو أن يكون تقدم الباري على العالم بمدة غير متناهية، فيلزمهم القول بكون الزمان أزليًا، والمشبهة لا يقولون بذلك. والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبّهة، وهو أن تكون مباينة الباري تعالى عن العالم بالجهة والمكان، فيلزمهم القول بكون الباري مكانيًا، وهم لا يقولون به. فصار هذا التناقض واردًا على الفريقين[١].

وأمّا إن قلنا: أن حكم[٢] الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى وفي صفاته، فحينئذ نقول: [أن][٣] قول المشبّهة: إن كل موجودين، فلا بدّ وأن يكون أحدهما حالاً في الآخر و مباينًا[٤] عنه بالجهة، قول خياليّ باطل[٥].

وقول الدَّهري : أنَّ[٦] تقدم الباري على العالم لا بدّ وأن[٧] يكون بالمدّة والزمان قول خيالي باطل[٨].

وَذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنـزيه، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته، وذلك هو المنهج القويم، والصراط المستقيم.

الحجة العاشرة: إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى عقول الخلق من معرفة ذات الله تعالى. ثم المشبّهة وافقونا على أنّ معرفة أفعال الله تعالى وصفاته، على خلاف حكم الحسّ والخيال[٩].

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى، فذاك من وجوه[١٠]:

أحدها: إن الذي شاهدناه هو تغير الذوات في الصفات [ق٤/ب] مثل

---

(١) وذلك لأن ((المجسم مقر بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه ليس بحق، والدهري معترف بأن الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه كاذب، فصار قول كل واحد منهما معارضًا بقول الآخر، ويظهر منه بطلان كلا القولين.)) (الرازي: المطالب العالية، ١٩/٢.)

(٢) عبارة " أ " ((الحكم)).

(٣) غير موجودة في النسختين، وأثبتها لأن المعنى لا يتم إلا بها. والله أعلم.

(٤) في "أ": ((أو مباينًا)).

(٥) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٩/٢.

(٦) ((أن)) ليست في "أ".

(٧) في "أ": ((أن)) بدون الواو.

(٨) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٩/٢. وقد ردّ الشهرستاني على الدهرية في هذه المسألة بكلام مفصل، راجع: نهاية الإقدام في علم الكلام، ١١/١.

(٩) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٥/٢.

(١٠) انظر: المرجع السابق.

انقلاب الماء والتراب نباتًا، وَانقلاب النبات جزء بدن حيوان. فأمّا حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وَطينة، فهذا شيء [٥/ب] ما شاهدناه البتة[١]، ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا[٢]، مع أنّا سلّمنا أنه تعالى هو المحدث للذوَات ابتداءً من غير سبق مادّة وطينة[٣][٤].

وَثانيها: إنا لا نعقل حدوث شيء وتكوّنه إلا في زمان مخصوص. ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة[٥].

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٥/٢.

(٢) وذلك كما أخبر اللهتعالى به في كتابه العزيز: {خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ * وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ}[الرحمن: ١٤/٥٥]. وقال{وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}[المؤمنون: ١١/٢٣-١٢].

وقال تعالى: وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ}[البقرة: ١٦٤/٢] وفي هذا يبين الله خلق الأشياء بعضها من بعض وببعض وفي بعض ويقررنا أنا نرى ذلك ونشهده كقوله تعالى{ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}[يس: ٧١/٣٦]

(٣) ((وطينة)) ساقطة من "أ".

(٤) علق ابن تيمية على كلام الرازي بقوله: ((وأما الحيوانات والنباتات المشهودة فنفس هذه الذوات شهدنا حدوثها وخلقها، لكن خلقت من شيء آخر ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها، وهذا من أبدع الأمور وأعظمها... وإذا كان كذلك فقد شهدنا إبداع هذه الحقائق الموجودة وصفاتها بعد أن لم تكن موجودة، كما قال تعالى{أَوَلا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا}[مريم: ٦٧/١٩]... وهذا الذي شهدنا من أبلغ الإبداع أنه يخلق من الشيء مالا يكون مجانسًا له ولا يكون الأصل مشتملاً على ما في الفرع من الصفات، فهذه الأمور المخلوقة التي لم تكن موجودة في أصلها ولا كامنة فيه، هي مبدعة بعد العدم لا منقولة من وصف إلى وصف)) (ابن تيمية: تلبيس الجهمية ٢٩١/١).

والحقيقة أن ما يتكلم عنه ابن تيمية لا يخالف فيه الرازي، فقد أكد الرازي أننا نوقن بأن الله تعالى يحدث الأشياء من عدم من غير سبق مادة، وهذا ما قاله ابن تيمية مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: {أَوَلا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا }[مريم: ٦٧/١٩]. ولكن الرازي يقصد: أننا لم نشاهد حدوثًا لشيء من عدم، من غير أن يكون مسبوقًا بمادة يكون هو السبب في إيجادها بخلق الله تعالى، وأن وهمنا وخيالنا لا يجوز ذلك، ولم يقصد الرازي التجانس التام بين الأصل والفرع، كما يقول ابن تيمية.وعلى كلٍ فإن علم الوراثة يقول بأن كثيراً من الصفات تنتقل من الأصل إلى الفرع بواسطة الجينات الوراثية الموجودة في الأصل، وعلى هذا يبطل كلام ابن تيمية بكون الأصل لا يشتمل على ما في الفرع من الصفات، وكون هذه الأمور المخلوقة حادثة من عدم. والله أعلم.

(٥) مع أن الزمان غير موهوم ولا محسوس. (انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٥/٢).

وَثالثها أنا لا نعقل فاعلاً يفعل بعد ما لم يكن فاعلاً ، إلا لتغير حاله وتبدل صفته ثم إنا إذا عرفنا[١] أنه[٢] تعالى خالق العالم لا لشيء من ذلك[٣].

ورابعها: إنا لا نعقل فاعلاً يفعل فعلاً ، إلا لجر منفعة أو دفع[٤] مضرة، ثمّ إنّا إذا عرفنا بأنه تعالى خالق العالم لا لهذا العالم[٥][٦].

وأما تقرير هذا المعنى في الصفات[٧] فذلك من وجوه[٨]:

أحدها: أنا لا نعقل ذاتاً تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة، فإنا إذا جربنا[٩] أنفسنا، وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليه في تلك الحالة استحضار معلوم آخر.

ثّم إنّا مع ذلك نعتقد أنّ الله[١٠]تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل، من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس[١١]، فكأنّ كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، أمر على خلاف مقتضى الوهم والخيال.

وثانيها: أنا نرى أن كل من فعل فعلاً ، فلا بدّ له من آلة وأداة، وأن الأفعال

---

(١) في "أ": ((اعترفنا)).

(٢) في " أ " ((بأنه)).

(٣) يبدو كأن في العبارة غموضًا، وتمام العبارة (أنا لا نعقل فاعلاً يفعل بعد ما لم يكن فاعلاً ، إلا لتغير حاله وتبدل صفته ثم إننا نعترف أنه تعالى خالق للعالم من غير تغير شيء في صفاته ولا تبدل في أحواله) (انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٥/٢.)

(٤) في "أ": ((لدفع)).

(٥) في "أ": ((المعنى)) بدل ((العالم)).والعبارة غير واضحة، والصحيح:ما ذكره الرازي في المطالب العالية: ((ثم إنا إذا اعترفنا بأنه تعالى خلق هذا العالم من غير شيء من هذه الأحوال))(١٥/٢.)

(٦) في هذا إشارة إلى أنه سبحانه منزه عن نعوت المخلوقين الناقصين المحتاجين إلى غيرهم في اجتلاب منافعهم، ودفع مضارهم، فإنه سبحانه وتعالى، غني عن العالمين لا يحتاج إليهم، بل هو الأحد الصمد، الحي القيوم، وهو سبحانه لا يخاف ضرر شيء لا من نفسه ولا من غيره بل العباد عاجزون عن أن يلحقوا به ضرراً أو نفعا قال تعالى: في الحديث الصحيح الذي رواه رسول الله صلى الله عليه وسلم((يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني)) أخرجه البخاري في صحيحه، من رواية أبي ذر، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، رقم (٤٦٧٤) ١٢، /٤٥٥.

وإن هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها الرازي تثبت أن الوهم والخيال لا دخل لهما في معرفة أفعال الله تعالى.

(٧) ويقصد بالمعنى: أي بيان أنّ معرفة صفات الله تعالى، على خلاف حكم الحسّ والخيال.

(٨))) انظر هذه الوجوه التي ذكرها الرازي، في المطالب العالية، ١٦/٢.

(٩) في "أ": ((جرتنا)).

(١٠) في "أ": ((أنه تعالى)).

(١١) في "أ": ((أو التباس)).

الشاقة تكون سبباً لحصول الكلال[1] والمشقة لذلك الفاعل.

ثم إنّا نعتقد أنّه سبحانه يدبر العرش إلى ما تحت الثرى، مع أنّه منـزه عن المشقة واللغوب والكلال[2][3].

وَثالثها: أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلا، وتحت الأرضين السفلى.

ومعلوم أنّ الوهم البشري والخيال الإنساني، قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود، مع أنّا نعتقد أنه سبحانه كذلك[4]. **[٦/أ]**

فثبت أنّ الوهم وَالخيال قاصران عن معرفة أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته، ومع ذلك فإنّا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة حكم الوهم والخيال.

وقد ثبت أنّ معرفة كنه الذات أعلى وأجلّ وأغمض من معرفة كنه [الصفات][5]، فلمّا عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال، [ق٥/أ] فلأن نعزلهما في معرفة الذات كان ذلك أولى وأحرى[6].

فهذه الدلائل العشرة، دالّة على أنّ كونه سبحانه منـزّهًا عن الحيز والجهة

---

(١) في "أ": ((الألم)) بدل ((الكلال)).

(٢) عبارة " أ " ((الكلالة)).

(٣)في هذا إشارة إلى قوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ} [البقرة: ٢٥٥/١] وقال{وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ} [ق: ٥٠ /٣٨].

(٤)كما قالت عائشة رضي الله عنها في الحديث الصحيح: ((سبحان الذي وسع سمعه الأصوات، لقد كانت المجادلة تناجي رسول الله جانب البيت، وإنه ليخفى عليّ بعض كلامها، فأنزل الله تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا}[المجادلة: ١/٥٨]. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: (وكان الله سميعاً بصيراً) بدون رقم، ٣٨٤/٢٢. وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: اجتمع عند البيت ثقفيان وقرشي، أو قرشيان وثقفي، فتحدثوا بينهم بحديث، فقال: أحدهم أترون الله يسمع ما تقول، فقال الآخر: يسمع أن أعلنا ، ولا يسمع إن أسررنا فقال الثالث: إن سمع منه شيئا، فإنه يسمع كله، فأنزل الله تعالى [وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لاَ يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ] [فصلت: ٢٢/٤١].أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب{وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم}رقم (٤٤٤٣)، ٢٧/١٥. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: باب، رقم (٤٩٧٩) ، ٣٥٥/٣.

(٥)عبارة "الأصل": ((الذات)) بدل ((الصفات)) وهو.وما أثبته من أ. وذكر الرازي في المطالب العالية: ((أن معرفة كنه الذات أعلى وأجلّ وأغمض من معرفة الأفعال والصفات)) ولعله أصح لأنه تكلم عن الصفات والأفعال.

(٦) انظر: الرازي: المطالب العالية، ١٦/٢.

ليس أمراً يدفعه صريح العقل، وذلك هو تمام المطلوب.

ونختم هذا الباب بما يروى عن أرسطاطاليس[١][٢] أنّه كتب في أوّل كتابه في الإلهيات: "من أراد أن يشرع في [المعارف][٣] الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى"[٤].

وأقول: هذا الكلام موافق للوحي والنبوة فإنه ذكر مراتب تكوّن الجسد في قوله تعالى: **{وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ}**.[المؤمنون : ٢٣/ ١٢] فلما آل الأمر إلى تعلق الروح بالبدن، قال: **{ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ}** [المؤمنون: ١٤/٢٣]، وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس على قانون انقلاب النطفة من حال إلى حال، بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة ولهذا[٥] السبب قال: **{ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ}**[المؤمنون: ١٤/٢٣]. فكذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها، فذاك له قانون. فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية[٦]، وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى، ونهجاً آخر، وعقلاً آخر، بخلاف العقل الذي به اهتدى[٧] إلى معرفة الجسمانيات[٨]. وهذا آخر الكلام في هذه المقدّمة.

المقدّمة الثانية:

اعلم أنّه ليس كل موجودٍ وجب[٩] أن يكون له نظير وشبيه، وأنّهُ ليس يلزم من نفي الشبيه نفيُهُ[١٠]، ويدلّ عليه[١] وجوه:

---

(١) في "أ": ((رسططاليس)).

(٢) أرسطاطاليس:أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشني. ومعنى أرسطوطاليس، تام الفضيلة. كَانَ أرسطوطاليس تلميذ أفلاطون المتصدر بعده بعهده فِي الموضعين اللذين تقدم بهما أصحابه، ولازم أفلاطون ليتعلم منه مدة عشرين سنة. وَكَانَ أفلاطون يؤثره عَلَى سائر تلاميذه ويسميه العقل. وإلى أرسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكماءهم وسيد علماءهم. كان معلم الإسكندر، من كتبه: (السماع الطبيعي، و الأخلاق.) (انظر: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١_ ٤٠، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ.)

(٣) في "الأصل": ((معارف)) بدل ((المعارف)).وما أثبته من أ.

(٤)انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٠/٢.

(٥) في "أ": ((فلهذا)).

(٦) في "أ": ((اللاهوتية)) بدل ((الربوبية)).

(٧) في "أ": ((يهتدي)).

(٨) وبهذا نجد أن الرازي يقرر أن قياس الغائب على الشاهد قياس فاسد، ومنهج باطل لا ينبغي الاعتماد عليه في الأمور التي تتعلق بذات الله تعالى وصفاته.

(٩)في "أ": ((واجب)).وفي المطبوع((يجب)) ولعله الأصح.

(١٠) بهذه المقدمة ينفي الرازي مبدأ قياس الغائب على الشاهد المعتمد على الاستقراء، وبناء عليه لاينفي ثبوت حكم في الغائب لعدم ثبوت مثله في الشاهد.انظر: الرازي:

الحجّة الأولى: إنّ بديهة العقل **[٦/ب]** [لا تستبعد][2] وجود موجود موصوف بصفاتٍ مخصوصةٍ بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا مدفوعاً في بداية العقول، علمنا أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء[3].

الحجة الثانية: هي أنّ وجود الشيء، إمّا أن يتوقف على وجود ما يشابهه، أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأنهما لمّا كانا متشابهين، وجب استواؤهما في جميع اللوازم[4]، فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني [توقف وجود الثاني على وجود الأول][5]، بل توقف كل واحد منهما على نفسه[6]، وذلك محال في بداية [العقول][7][8].

الحجة الثالثة: وهو[9] أن تعيّن كل شيءٍ من حيث أنّه ذلك المعيَّن ممتنعُ الحصول في غيره، وإلاّ لكان ذلك الشيء عينُ غيره، وذلك باطل في [بداية][10] العقول. فثبت أنّ تعين كل شيء من حيث أنَّه هو[11] ممتنعُ الحصول في غيره. [ق٥/ب] فعلمنا أنّ عدم النظير والمساوي، لا يوجبُ القولَ بعدمِ

المطالب العالية، ٢٣/٢.

يقول الرازي: ((فذات الواحد مخالفة لذات الله تعالى بالماهية، ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية.)) (المطالب العالية، ١٩٦/٣-١٩٧.)

(١) في "أ": ((على)).

(٢) في "الأصل": ((تستبعد)). وما أثبته من "أ" وهو الأصح ويدل عليه سياق الكلام.

وجاء في المطالب العالية: ((إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفاتٍ مخصوصةٍ))(٢٣/٢).

وأيضاً ما قاله الرازي في المحصل: ((إن العقل من حيث أنه هو لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكاناً ولا جهة ولا شكلاً ولا قدراً ولا شكلاً، فثبت أن العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية.)) (الأربعين في أصول الدين، ١٥٥/١.)

(٣) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٥/١.والمطالب العالية، ٢٣/٢.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٤/٥.

(٥) عبارة "الأصل": ((توقف وجود الأول)) وما أثبته من "أ".وهو ما ورد في المطالب العالية، (انظر: ٢٣/٢).

(٦) إن الله سبحانه وتعالى منزه عن النظير والشريك، وهو الواحد الأحد، القهار الصمد. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٨/٢.

(٧) ((العقول)) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ". و يوجد في المطبوع زيادة وهي غير موجودة في النسختين، وهي: ((فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له، فلا يلزم من نفي النظير نفيه.))

(٨) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٣/٢.

(٩) في "أ": ((وهي)).

(١٠) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ".

(١١) ((هو)) ليست في "أ".

الشيء. وظهر فساد قول من يقول : إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه، إلا إذا وجدنا له نظيراً.

فإنّ عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله تعالى، وبيّنا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية(١).

المقدّمة الثالثة:

اعلم بأنّ القائلين بأنه سبحانه وتعالى جسم (٢)، اختلفوا : فمنهم من يقول: إنّه تعالى على صورة الإنسان(٣). ثم المنقول عن مشبّهة هذه الأمة أنّه على صورة إنسان شابّ(٤). وعن مشبّهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ(٥)، وهؤلاء يجوّزون الانتقال والمجيء والذهاب على الله (٦)، تعالى عن قولهم.

وأمّا المحققون من المشبهة، فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة نور

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢/٢٣-٢٤.

ويقول الرازي: إن ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة، ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى. (انظر: الرازي: الأربعين، ٢/١٥٤. والمطالب العالية، ٣/١٢٣.

(٢)أول من قال إن الله جسم، هو هشام بن الحكم الرافضي، وتبعه في ذلك أكثر الرافضة وغلاة الشيعة على اختلاف بينهم في صورة التجسيم، والكرامية أصحاب محمد بن كرام، كما نسب ذلك إلى بعض الحنابلة، كابن الحامد والقاضي وابن الزاغوني. (انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٣١. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٤٨، والشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٠٥، والرازي: المطالب العالية، ٢/٢٥، ٢٦، والخمسون، ص٣٣، والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/١٥٨، و عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٥٧.)

(٣) وهؤلاء هم فرقة من الرافضة، يزعمون أن الله تعالى على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسماً. (انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٢٠٩. ت: هرموت ريتر، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٣٥. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ١/٥١، وأصول الدين، ص٧٤، والآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ١/١٨٠، وعبد الكريم عثمان، نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٥٧. و النسفي: تبصرة الأدلة، ١/١٥٨، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤١.

(٤) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٣٥. و: النسفي: تبصرة الأدلة، ١/١٥٨. والآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ١/١٨٠.

(٥).انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٣٥.والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/١٥٨، والإيجي: المواقف، ٨/١٩.، البزدوي: أصول الدين، ص٣٣، ت:د/هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣م. وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٢، ت: د/ثائر علي الحلاق.

(٦) انظر: البغدادي االفرق بين الفرق، ص ٣٢١.والشهرستاني: الملل والنحل، ص١٠٩، ، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٢.

من الأنوار(١).

وذكر أبو معشر المنجم(٢) أنّ سبب إقدام [أ/٧] الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم، هو أنّ القوم في الدهر الأقدم، كانوا على مذهب المشبهة، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم، وأن الملائكة أنوار صغيرة بالنسبة إلى ذلك النور الأعظم، فلمّا اعتقدوا ذلك، اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الإله، وأوثاناً أخر أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنّهم يعبدون الإله والملائكة(٣)، فثبت أن دين عبادة(٤) الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة(٥).

واعلم أنّ كثيراً من هؤلاء، يمنع(٦) من جواز الحركة والسكون على الله تعالى(٧).

وأمّا الكرّامية، فإنهم لا يقولون بالجوارح والأعضاء؛ بل يقولون أنه تعالى مختص بما فوق العرش(٨).

---

(١) وهم أيضاً فرقة أخرى من الروافض.(انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٣٢/١، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥١، والنسفي: تبصرة الأدلة، ١٥٨/١، والبزدوي: أصول الدين، ص٣٣. وعبد الكريم عثمان، نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٥٧.)

(٢)أبو معشر المنجّم: جعفر بن محمد بن عمر البلخي (ت: ٢٧٢هـ). كان إمام وقته في فنّه، وله تصانيف كثيرة في علم النِّجامة منها:كتاب المدخل. وكتاب الرّيح. والألوف، والمواليد. وغير ذلك. وكانت له إصابات عجيبةٌ.(انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٣٠/٤. و الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٦١/١٣.)

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٣/١٨، ٤٩/١٧.

(٤) في "أ": ((عبَّاد)).

(٥) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٦/٢.

(٦) في " أ " (يمتنع)). و لعل الأصح (لا يمتنع) وإذا حققنا في هذه المسألة: نجد أن بعض الكرامية يمنعون جواز الحركة والسكون على الله تعالى، في حين نجد أنّ غلاة الشيعة وبعض الحشوية لا يمتنعون عن ذلك، ويثبتون الحركة والسكون لله تعالى. يقول البغدادي: إن الهشامية من الرافضة يجوزون الحركة والسكون على الله تعالى. (انظر: البغدادي االفرق بين الفرق، ص ٣٢١.والشهرستاني: الملل والنحل، ص١٠٩. وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٢.) ويقول الرازي: ((إن المجسمة اختلفوا في أنه هل يصح عليه الذهاب والمجيء، والحركة والسكون ؟فأباه بعض الكرامية، وأثبته قوم منهم، وجمهور الحنابلة يثبتونه.)).(المطالب العالية، ٢٦/٢.)

(٧) الحركة: ((عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون: عبارة عن حدوثه في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد.)) (الرازي: المحصل، ص ٩٦).

(٨) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠٣.. والشهرستاني: الملل والنحل، ص٩٩. والبزدوي: أصول الدين، ص٤٠، والجويني: الإرشاد، ص٣٩. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٦٧. و الأربعين في أصول الدين، ١٥٥/١، والمطالب العالية، ٢٦/٢، والخمسون، ص٣٦، والآمدي: غاية المرام في علم الكلام:

ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهًا **ثلاثة**:

فإنّه تعالى إمّا أن يقال : أنّه ملاق للعرش، وإمّا أن يقال : أنّه مباين عنه ببعد متناه، وإمّا أن يقال: أنّه مباين عنه ببعد[1] غير متناه.

وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام [الثلاثة][2] طائفة من الكّرامية[3].

واختلفوا أيضًا في أنه تعالى مختص بتلك الجهة لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف في ذلك[4]، فهذا تمام الكلام في المقدّمات.

= ١٨٠/١، ت: حسن محمود عبد اللطيف، وأبكار الأفكار، ٣٤/١. والكزثري: مقالات الكوثري، ص٣٧٠.

(١) ((ببعد)) ليست في "أ".

(٢) ((الثلاثة)) ساقطة من "الأصل".

(٣) انظر: أبو حسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٢٠٨-٢١١.والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص٣٢١، والشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٠٩، والإيجي: المواقف، ٧١٦/٣، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٥/١.والمطالب العالية، ٢٦/٢، ، والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٤/١-٣٥، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٢. والكوثري: مقالات الكوثري، ص ٣٧٠.

(٤) اتظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠٣-٢٠٤. والجويني: الإرشاد، ص٣٩. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٦٧.والمطالب العالية، ٢٦/٢، والنيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٣.

الفصل الثاني
في تقرير الدلائل السمعية
على أنه تعالى منـزّه عن الجسمية والحيز والجهة(١)

الحجة الأولى: قوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*} [الإخلاص : ١١٢/١-٤] [ق٦/أ].

واعلم أنه قد اشتهر في التفسير أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، سُئل عن تشبيه ربه وعن نعته وصفته، فانتظر الجواب من الله تعالى، فأنزل الله تعالى هذه [السورة](٢)(٣).

إذا عرفت هذا، فنقول: هذه السورة [يجب](٤) أن تكون من المحكمات لا

(١) انظر: النسفي: تبصرة الأدلة، ١٥٨/١وما بعدها في إبطال قول المجسمة. و الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(٢) ((السورة)) ساقطة من "الأصل".

(٣) و الأصل في ذلك ما روي عن جابر رضي الله عنه: أنّ أعرابيًا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: انسب لنا ربك. فأنزل الله، عز وجل: " قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ " إلى آخرها.(أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند أبي العالية، رقم (٢٠٢٧٢)، و الترمذي في سننه، كتاب:تفسير القرآن، باب: من سورة الإخلاص، رقم (٣٢٨٧)، ٢١٠/١١. وقال عنه الترمذي: (هذا الحديث أصح من الحديث الذي فيه أبوسعد محمد بن ميسر).وقال عنه الحاكم: **(هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)**، رقم(٣٩٤٦)، ٢٢٨/٩. وروي: أنها نزلت بسبب سؤال اليهود عن خلق الله تعالى وفي ذلك ما روى عكرمة عن ابن عباس، أنّ اليهود جاؤوا إلى رسول الله ومعهم كعب بن الأشرف، فقالوا: يا محمد هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله؟ فغضب نبي الله عليه السلام فنزل جبريل فسكنه، وقال: اخفض جناحك يا محمد، فنزل: {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} فلما تلاه عليهم قالوا: صف لنا ربك كيف عضده، وكيف ذراعه؟ فغضب أشد من غضبه الأول، فأتاه جبريل بقوله: {وَمَا قَدَرُواْ اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: ٩١/٦] ويروى أنها نزلت بسبب سؤال النصارى، فقد روى عطاء عن ابن عباس، قال: قدم وفد نجران، فقالوا: صف لنا ربك أمن زبرجد أو ياقوت، أو ذهب، أو فضة؟ فقال: « إن ربي ليس من شيء لأنه خالق الأشياء » فنزلت: {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} قالوا: هو واحد، وأنت واحد، فقال: ليس كمثله شيء، قالوا: زدنا من الصفة، فقال: {اللهُ الصمد} فقالوا: وما الصمد؟ فقال: الذي يصمد إليه الخلق في الحوائج، فقالوا: زدنا فنزل: {لَمْ يَلِدْ} كما ولدت مريم: {وَلَمْ يُولَدْ} كما ولد عيسى: {وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ} يريد نظيراً من خلقه.(انظر: الطبري: جامع البيان، ٣٢٨/٢١، و الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦١/٣٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٨٥/١، و البغوي: معالم التنزيل، ٥٨٤/٨، والسيوطي: الدر المأثور، ٣٨٢/١٠. والخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل٣٢٠/٧، ، **دار الفكر - بيروت /لبنان -، ١٣٩٩ هـ /١٩٧٩ م.**

(٤) في " أالأصل" ((وجب))، ولعل الصواب ما أثبته من "أ".

من المتشابهات، لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل، وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضي كونها من المحكمات لا من المتشابهات[١]. **[٧/ب]** وإذا ثبت هذا وجب [الجزم][٢] بأنّ كل مذهب يخالف هذه السورة كان باطلاً.

فنقول: أن قوله تعالى : {أحد} يدل على نفي الجسمية ونفي الجوهرية[٣] ونفي الحيز والجهة[٤].

وأما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم، فذلك لأن الجسم أقلّه أن يكون مركّباً مبالغة في { أحد }: و قوله من الجوهرين[٥][٦]، وذلك ينافي الوحدة [٧]. [الوحدانية][٨]، فكان قوله: أحد منافياً للجسمية[٩].

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١١/٤.، تفسير سورة آل عمران. والآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٥٦/١٦، تفسير سورة طه. والرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.

(٢) في "الأصل": ((أن يجزم)).، وما أثبته من "أ". وكذلك ورد في المطبوع.

(٣) الجوهر: هو كل ذي حجم متحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر، كالطعوم والألوان والروائح. (انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥٠.)

وعرفه الجرجاني بقوله: الجوهر هو: ((ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة: هيولى، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل.)) التعريفات، ص ٢٦.

وعرفه الرازي بقوله: ((هو الموجود لا في موضوع.))(المباحث المشرقية، ٢٤٠/١.وانظر: الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ٣٦٩.ت: وتقديم، د/حسن الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٣م.) ونقل الجويني: بعض تعاريف الأصوليين له، منها: أن الجوهر ما يقبل العرض، وقيل: مايشغل الحيز أو المتحيز وعرفه المعتزلة بقولهم: الجوهر ما تحيز في الوجود. (انظر: الشامل في أصول الدين، ص ١٤٢.)

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦، ١٦٥/٣٢.

(٥) في "أ": ((جوهرين)) بدون أل التعريف.

(٦) انظر: النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص ٥٠.

ويقول الرازي: ((الجسم: ما يكون مؤلفاً من جزئين فصاعداً.)) (الأربعين، ٢٠/١.والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٤٣، ت: د/محمد موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢.) وعرف النسفي الجسم بقوله: ((الجسم عبارة عن ذات مركب، قابل لصفة العرض.)) (بحر الكلام، ص ١٠١.) ويقول ابن رشد: ((الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق القابل للامتداد في هذه الأبعاد الثلاثة)) (د/زينب عفيفي: العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص٢٢ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٣م.)

(٧)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨١/٥.

(٨) في الأصل: ((الواحدانية))، و الصحيح ما أثبته من " أ ".

(٩)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠٠/٢٦-٢٠١.

وأمّا دلالته على أنّه تعالى ليس بجوهر، **فنقول:** أما الذين ينكرون الجوهر الفرد[١]، [فإنهم][٢] يقولون: إن كل متحيز فلا بدّ و أن [٣] يتميز أحد جانبيه[٤] عن الثاني، وَذلك لأنه لا بدّ وأن[٥] يتميز يمينه عن يساره، وقدّامه عن خلفه، وفوقه من تحته، وكل ما تميز فيه شيء عن شيء فهو منقسم، لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين، فلو كان يمينه عين يساره، لاجتمع في الشيء الواحد نفي وإثبات[٦]، أنه يمين وليس بيمين، وبسار وليس بيسار، فيلزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد وهو محال[٧].

قالوا : فثبت أن كل متحيز فهو منقسم، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد.

فلمّا كان الله تعالى موصوفًا بأنّه أحد، وجب أن لا يكون متحيزًا أصلاً [٨]، وذلك ينفي كونه جوهراً [٩]، وأمّا الذين يثبتون الجوهر الفرد، فإنه لا يمكنهم الاستدلال بهذه الآية على نفي كونه تعالى جوهراً من هذا الاعتبار، ولكنهم يحتجون بهذه الآية على نفي كونه جوهراً من وجه آخر.

وبيانه: وهو أن الأحد كما يراد به نفي [التركيب والتأليف][١٠] في الذات، فقد يراد به أيضاً نفي الضد والندّ، ولو كان تعالى جوهراً فرداً، لكان كل جوهر فرد مثْلاً له، وذلك ينفي كونه أحداً، ثم أكّدوا هذا الوجه بقوله تعالى:{**ولم يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**} [الإخلاص ٥/٢١٢].

ولو كان جوهراً فرداً، لكان [كل][١١] جوهر فرد كفوًا له، فدلّت هذه الآية من الوجه الذي قررناه، على أنه تعالى **[٨/أ]** ليس بجسم ولا بجوهر، [ق٦/ب] وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر، وجب أن لا يكون في شيء من

---

(١) الجوهر الفرد: هو كل جسم ينتهي بالتجزئة، إلى حد لا يقبل الوصف ب. وأول من قال : بهذا أصحاب الفلسفة الهندية التي أسسها فارد امانا المتوفي سنة ٤٨٠ قبل الميلاد.(انظر: الشهرستاني: الإقدام في علم الكلام، ١٧٦/١. والرازي: مفاتيح الغيب، ٢٩٤/٧و أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥٠، ود/مجمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص١١٩، القاهرة، ١٩٣٨هـ. و زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ٧١)

(٢) غير موجودة في النسختين، وأثبتها لتمام المعنى، ووردت في المطبوع أيضًا.

(٣) في "أ": ((أن)).

(٤) في "أ": ((مباينيه)) بدل ((جانبيه)).

(٥) في "أ": ((أن)) بدون "و".

(٦) ((نفي وإثبات)) ليست في "أ".

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢، و الأربعين في أصول الدين، ١٥٦/١.

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(١٠) عبارة "الأصل": ((التركب والتآلف)).وما أثبته من"أ".

(١١) ساقطة من الأصل.

الأحياز والجهات؛ لأن كل ما كان مختصًا بحيز وجهة، فإن كان منقسمًا كان جسمًا[1]-وبرهنّا[2] أنه باطل[3]- وإن لم يكن منقسمًا كان جوهرًا فردًا[4]، وقد بينا أنه باطل. ولما بطل القسمان، ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلاً.

فثبت أن قوله تعالى : {هو الله أحد}[الإخلاص : ٢١٢/ ١]يدل دلالة قاطعة على أنه تعالى ليس بجسم، ولا بجوهر، ولا في حيز وجهة أصلاً[5]

واعلم أنه تعالى [كما نصّ على أنه أحد، فقد نصّ أيضًا على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد، وذلك لأنه قال :{هو الله] [6]أحد}وكونه إلهًا ، يقتضي كونه غنيًا عما سواه، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكونه إلهًا يمنع من كونه مفتقرًا إلى غيره، وذلك يوجب القطع بكونه أحدًا[7]، وكونه أحدًا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر[8][9]ولا في حيز وجهة، فثبت أن قوله تعالى :{قل هو الله أحد} برهان قاطع على ثبوت هذه المطالبة.[10]

وأما قوله تعالى: {الله الصمد} [الإخلاص : ٢/٢١٢].

فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج[11]، وذلك يدل على أنّه ليس

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(٢) في "أ": ((وقد بينا)) بدل ((وبرهنا)).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣١/٢٧-١٣٢.

(٤) ((فرد)) ليست في "أ".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢. يقول الآمدي: ((وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم ألا يكون جسمًا، فإنه مهما انتفى أعم الشيئين، لزم انتفاء الأخص قطعًا.)) (غاية المرام في علم الكلام: ص١٨٥.)

(٦) ما بين منكسرين ساقط من "أ".

(٧) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٥٢/١.

(٨) في "أ": ((بجوهر)).

(٩) نظر: ا الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(١١): انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٦/٣٢. وقد ورد ذلك في سبب نزول سورة الإخلاص، انظر سبب النزول، ص١٧٦من البحث، و ابن كثير:تفسير القرآن العظيم، ٥٢٩/٨، ت:سامي بن محمد سلامة، والبغوي: معالم التنزيل، ٥٨٨/٨. والآلوسي: روح المعاني، ٢٧٣/٣٠، والشوكاني: فتح القدير، ٧٣٦/٥.

= **وروي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: (({الصمد} الذي لا يخاف من فوقه ولا يرجو من تحته ويُصْمَد إليه في الحوائج)) (السمرقندي: بحر العلوم، ٦٠٨/٣، ت: د.محمود مطرجي، دار الفكر – بيروت. وفي اللغة الصَّمَد: ((هو الذي انتهى في سَؤدَدِه والذي يُقْصَد في الحوائج))** (ابن منظور: لسان العرب، مادة (صمد)٢٥٨/٣. وانظر: الزبيدي: تاج العروس، مادة (صمد)، ٢٠٨٠/١.)

بجسم، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة.

أما بيان دلالته على نفي الجسمية فمن وجوه[١]:

الأوّل: أنّ كل جسم فهو مركّب، وكلّ مركّب، فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون كل الأغيار محتاجاً إليه، فلم يكن صمداً مطلقاً[٢].

الثاني: أنه لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء، لاحتاج في الإبصار إلى العين، وَفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً[٣].

الثالث: أنا نقيم الدلالة **[٨/ب]** على أن الأجسام متماثلة[٤]، والأشياء المتماثلة

يجب اشتراكها في اللوازم، [٥] فلو احتاج بعض الأجسام إليه، لزم كونه محتاجاً إلى ذلك الجسم، ولزم أيضاً كونه محتاجاً إلى نفسه، وكل ذلك محال، ولما كان ذلك محالاً، وجب أن لا يحتاج [إليه][٦] شيء من الأجسام ولو كان جسماً، وإذا كان كذلك لم يكن صمداً على الإطلاق[٧].

وأما بيان دلالته على أنه تعالى منـزه عن الحيز والجهة: فهو أنّه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان إمّا أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً. فإن كان واجباً، فحينئذ [تكون][٨] [ق٧/أ] ذاته تعالى مفتقرة في الوجود والتحقق إلى ذلك الحيز المعين، وأما[٩] ذلك الحيز المعين، فإنه يكون غنياً عن ذاته المخصوصة[١٠]. لأنا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في

---

(١) انظر في الأدلة على نفي الجسمية: الجويني: الإرشاد: ص ٤٢، ت: د/محمد يوسف موسى. والشامل، ص ٤٠٩، ت: سامي النشار، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٩م، و الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨-٢٩.والنسفي: تبصرة الأدلة، ١٨٧/١، والرازي: المباحث المشرقية، ٤٧٩/٢. ومعالم أصول الدين، ص ٤١.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٧/٣٢.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦، وانظر: في الدليل على نفي الجسمية والأجزاء والأعضاء عن الله تعالى، مرجع سابق، ٢١٤/٢٦.

(٤) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٣٦، ومفاتيح الغيب، ١٣١/٢٧.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣١/٢٧. وانظر البرهان على أن الأجسام متماثلة،

الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٢٢/١، ومفاتيح الغيب، ٢٨/١٧، والمعالم في أصول الدين، ص ٣٧. والإشارة، ص ٧٤.وانظر: النسفي: تبصرة الأدلة، ١٨٩/١.

(٦) هكذا وردت في النسختين، ولعل الصحيح (إلى) وهو ما ورد في المطبوع.

(٧) انظر: الرازي: الخمسين في أصول الدين، ٢٦-٢٧، ومعالم أصول الدين، ص٤١-٤٢.

(٨) في الأصل: ((يكون)) و الصحيح ما أثبته من " أ ".

(٩) غير موجودة في المطبوع. ولعله الأصح.

(١٠) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤.

ذلك الحيز، لم يبطل ذلك الحيز أصلاً. وعلى هذا التقدير: يكون محتاجًا إلى ذلك الحيز، فلم يكن صمداً على الإطلاق[١].

وأما إن كان حصوله في الحيز المعين جائزًا لا واجبًا، فحينئذٍ يفتقر إلى مخصص يخصصه بالحيز المعين، وذلك يوجب كونه محتاجًا وينافي كونه صمداً[٢].

وأما قوله تعالى: {ولم يكن له كفوًا أحد} [الإخلاص : ٥/٢١٢].

فهذا أيضًا يدل على أنه ليس بجسمٍ ولا بجوهر؛ لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلاً لجميع الجواهر، فكان كل واحد من الجواهر كفوًا له[٣]، ولو كان جسمًا لكان مؤلفًا من الجواهر؛ لأن الجسم يكون كذلك، وحينئذ يعود الإلزام المذكور، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا [بجوهر][٤] وَلا حاصل في مكان وحيز[٥].

واعلم: أنه كما أن الكفار [لما][٦] سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن صفة ربه، فأجاب الله تعالى بهذه السورة **[٩/أ]** الدّالة على كونه سبحانه منـزها عن أن يكون جسمًا أو جوهرًا، أو مختصًا بالمكان[٧]. فكذلك فرعون، سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى فقال: { وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ } **[الشعراء :٢٦/ ٢٣]** ثم إنّ موسى عليه السلام، لم يذكر في الجواب عن هذا السؤال إلا كونه تعالى خالقًا للناس، ومدبرًا لهم وخالقًا للسموات وَالأرض، ومدبرًا لهما[٨].

وَهذا[٩] أيضًا من أقوى الدلائل على أنّه ليس بمتحيز ولا في جهة[١٠]؛ لأنّا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء حجمًا ومتحيزاً[١١] عين الذات ونفسها وحقيقتها، لا أنه صفة قائمة بالذات.

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤، ٦/٢٢.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، ١٦٥/٣٢.و الغزنوي: أصول الدين، ص٦٩.

(٣) ((له)) ليست في "أ".

(٤) في "الأصل": ((جوهر)).وما أثبته من "أ".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٥/٣٢.

(٦) زيادة من " أ ".

(٧): انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦١/٣٢. وقد ورد ذلك في سبب نزول سورة الإخلاص، (وقد تقدم ذلك، انظر: ص١٧٦.)

(٨) وهذا إشارة إلى قوله تعالى: {**قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ**} [الشعراء: ٢٤/٢٦].

(٩) في "أ": ((وهذه)).

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨١/٥.

(١١)في "أ".((متحيزًا)) بدون واو.

وأما كونه تعالى خالقاً للأشياء وَمدبراً لها، فهو صفة، ولفظة: (ما) سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله :{ **وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ** } **[الشعراء :٢٦/ ٢٣]** بذكر كونه متحيزاً أولى من[١] الجواب عنه بذكر كونه خالقاً. ولو كان الأمر كذلك لكان جواب موسى عليه السلام خطأ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال، ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً عنه جواباً متوجهاً منهجاً[٢] لازماً.

ولما بطل ذلك، علمنا أنّه تعالى ما كان متحيزاً، فلما لم يكن متحيزاً لا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه إلا بأنه خالق مدبر، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً، [ق٧/ب] وكان طعن فرعون ساقطاً فاسداً، فثبت أنه كما أن جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على أنه تعالى منـزه [٣] عن التحيز والجهة[٤]، فكذلك جواب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى يدل[٥] على تنـزيه الله عن التحيز والجهة[٦]، وأما الخليل عليه السلام، فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه، بأنّه استدل بحصول التغير في أحوال الكواكب على حدوثها[٧]، ثم قال عند تمام الاستدلال : {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا[٨] [٩/ب] } [الأنعام: ٧٩/٦] وَاعلم أن هذه الواقعة تدل على تنـزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجهة.

وأما دلالتها على تنـزيه الله تعالى عن التحيز فمن وجوه:

الأول: أنّا سنبين أن الأجسام متماثلة[٩]، وإذا ثبت هذا فنقول: كل ما صح على أحد[١٠] المثلين، وجب أن يصح على المثل الآخر، فلو كان تعالى جسماً أو

---

(١) في "أ": ((أو لحصر)) بدل ((أولى من)).

(٢) في "أ": ((متجهاً)).

(٣) عبارة "أ": ((تنـزيه الله تعالى)) بدل ((أنه تعالى منزه)).

(٤)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٣١/٣.وانظر: ما ورد في أسباب نزول سورة الإخلاص، ص١٧٥.

(٥) في "أ": ((يذكر)) بدل ((يدل)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨١/٥.

(٧) وذلك إشارة إلى قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ}[سورة الأنعام: ٧٦/٦-٧٨].

(٨) ((حنيفاً)) ساقطة من" أ "

(٩) انظر: الرازي: المحصل، ص ١٣٢.

(١٠) ((أحد)) ساقطة من "أ".

جوهرًا، وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره، وأن يصح على غيره كل ما صح عليه وذلك يقتضي جواز التغير عليه(١)، فلما حكم إبراهيم عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال لا يصلح للإلهية، و[ثبت] (٢) أنه لو كان جسماً، لصحّ عليه التغير، لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلاً (٣).

الثاني: أنّه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال: {**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**} [الأنعام : ٧٩/٦] فلم يذكر من صفات الإله، إلا كونه خالقاً للعالم، والله تعالى مدحه على هذا الكلام وعظّمه، فقال: {**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ**}[الأنعام :٦/٨٣]. ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص، وشكل مخصوص، لما كمل العلم به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً، ولو كان كذلك، لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه تعالى خالقاً للعالم، فلما كان هذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى، دلّ ذلك على أنه تعالى ليس بمتحيز.

الثالث: أنّه تعالى لو كان جسماً، لكان كل جسم مشاركًا له في تمام الماهية(٤).فالقول بكونه تعالى جسماً، يقتضي إثبات الشريك لله تعالى(٥)، وذلك ينافي قوله :{**وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**}[الأنعام :٧٩/٦].

فثبت أنّ(٦) هؤلاء العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم، كانوا قاطعين بتنـزيه الله سبحانه وتعالى، وتقديسه عن الجسمية والجوهرية، والحيز والجهة وبالله التوفيق.

الحجة الثانية: من القرآن قوله تعالى :{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ]}(٧) [الشورى : ٤٢/ ١١]. ولو كان **[١٠/أ]** جسماً، لكان مثلاً لسائر الأجسام

---

(٦) يقول الرازي: ((لوكان إله العالم جسماً، لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام إلا أن هذا باطل بالعقل والنقل، أما العقل فلأن ذاته إذا كانت مساوية لذوات سائر الأجسام، وجب أن يصح عليه ما يصح على سائر الأجسام، فيلزم كونه محدثاً مخلوقاً قابلاً للعدم والفناء قابلاً للتفرق والتمزق. وأما النقل فقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء}.[الشورى: ١١/٤٢])) (مفاتيح الغيب: ١٣١/٢٧. وانظر: معالم أصول الدين، ٤١-٤٢.)

(٢) ((ثبت)) ليست في "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٣) انظر: الرازي: الإشارة، ص ٧٤. ويقول الرازي:((**لو كان جسماً منتقلاً من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة لكان مساوياً للبدن في كونه متولدًا من أجسام اتصفت بصفات مخصوصة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى)) (مفاتيح الغيب:٤٤/٢١.)**

(٤) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٤/١٣.

(٥) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٢/٢٧، ومعالم أصول الدين، ص ٤٢.

(٦) عبارة "أ": ((فثبت بما ذكرنا أن)).

(٧) {وهو السميع البصير} ليست في "الأصل".وما أثبته من "أ".

[ق٨/أ] في تمام الماهية، [١] لأنا سنبين بالدلالة[٢] القاهرة أن الأجسام كلها متماثلة، وذلك كالمناقض لهذا النص[٣].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال : أنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية، لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال : الفرس مثل الإنسان، فكذا ههنا؟ والجواب من وجهين:

الأول: أنّا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية[٤]، فلو كان تعالى جسماً، لكانت ذاته مثلاً لسائر الأجسام [٥]، وذلك مخالف لهذا النص. والإنسان وَالفرس (فذات)[٦]كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر، والاختلاف إنما وقع بالصفات والأعراض. والذاتان إذا كانتا متماثلتين، كان اختصاص كل واحد منهما بصفاته المخصوصة يكون[٧] من الجائزات لا من الواجبات؛ لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات، والماهية لا يجوز اختلافها[٨] في اللوازم[٩]، فلو كان الباري سبحانه وتعالى جسماً، لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات، ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص، وَذلك يبطل القول بكونه إله العالم[١٠].

الوجه الثاني في الجواب: أنّ بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركًا لسائر الأجسام في الجسمية، ومخالفًا لها في ماهيته المخصوصة، فهذا [يوجب][١١] وقوع الكثرة في ذات الله تعالى، لأن الجسمية، مشترك فيها بينه تعالى وبين

---

(١) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١، ومعالم أصول الدين، ٤١-٤٢. ومفاتيح الغيب، ٤١٦/١٣.

(٢) في " أ " ((بالدلائل)).

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٢/٢٧.

(٤) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٢٢/١، ومفاتيح الغيب، ٢٢٣/٨، والمعالم في أصول الدين، ص ٣٧. والإشارة، ص ٧٤.، و المحصل، ص ١٣٢.وانظر:النسفي: تبصرة الأدلة، ١٨٩/١.

(٥) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١، ومعالم أصول الدين، ٤١-٤٢. ومفاتيح الغيب، ١٣٠/٢٧.

(٦) (فذات) هكذا وردت في النسختين ولعل الصواب (ذات)بدون فاء، وهذا ما ورد في المطبوع.

(٧) في "أ": ((بكونه)).

(٨) في "أ": ((اختلافهما)).

(٩) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٤/٥.

(١٠) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٥/٢، و الأربعين في أصول الدين، ٥٢/١.، ومعالم أصول الدين، ص ٤١-٤٢.

(١١) في "الأصل": ((موجب)).وما أثبته من "أ".ولعله الأصح.والله أعلم.

غيره.

وما به المشاركة غير ما به الممايزة وذلك يقتضي إلى[١] وقوع [التركيب][٢] في ذاته المخصوصة فكل[٣] مركب ممكن[٤] لا واجب على ما بيناه[٥].

فثبت أن هذا السؤال ساقط[٦].

الحجة الثالثة: قوله تعالى: {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ} [سورة محمد : ٤٧/ ٣٨] دلّت هذه الآية على كونه غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً، لأن كل جسم مركّب، وكل مركّب محتاج إلى كل واحد من أجزائه[٧]. **[١٠/ب]**

وأيضاً لو حصلت الجوارح والأعضاء، لكان محتاجاً إليها، وذلك يقدح [في كونه تعالى غنياً على الإطلاق][٨][٩]، وأيضاً لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً إلى الجهة، وَذلك يقدح في كونه تعالى غنياً على الإطلاق[١٠].

الحجة الرابعة: قوله تعالى:{اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ}[البقرة: ٢٥٥/٢] والقيّوم : مبالغة في كونه قائماً بنفسه، [ق٨/ب] مقوّماً لغيره [١١].

فكونه قائماً بنفسه، عبارة عن استغنائه عن كل ما سواه، وكونه مقوّماً لغيره، عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه[١٢]، فلو كان جسماً، لكان هو مفتقراً إلى غيره وَهو جزؤه، ولكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه، فحينئذ لا يكون قيّوماً.

وَأيضاً لو وجب حصوله في شيء من الأحياز، لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز، فلم يكن قيوماً على الإطلاق[١٣].

فإن قيل: ألستم تقولون : إنّه تعالى يجب أن يكون موصوفاً بالعلم

---

(١) في " أ " ((أن)) بدل ((إلى)).

(٢) عبارة الأصل ((التركب)) و الصحيح ما أثبته من " أ "

(٣) في "أ" ((و كل)) بدل ((فكل)).

(٤) الممكن: ((هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه من حيث هو محال)) (الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١) .

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٥/١.والخمسون، ص٣٣.

(٦) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٧٠ -٧١.والأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٢/٤، والأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.

(٨) عبارة "الأصل": ((في كونه غنياً)) بدل ((في كونه تعالى غنياً على الإطلاق)).

(٩)) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦.

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٧/١.

(١١) انظر: الآلوسي: روح المعاني، ٧/٣. والزبيدي: تاج العروس، مادة(قوم)، ٧٨٦٩/١.

(١٢) الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني٧/٣، وانظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٣٠٢/١.

(١٣) الرازي: ، مفاتيح الغيب، ٥/٧.

والقدرة ولم يقدحْ [ذلك][١] عندكم في كونه قيّوماً، فلمَ لا يجوز أيضًا أن يقال: إنه يجب أن يحصلَ في حيزٍ معين، ولم يقدح ذلك في كونه قيوماً؟.

قلنا: عندنا أنّ ذاته كالموجب لتلك[٢] الصفة، وذلك لا يقدح في وصف الذات بكونه قيّوماً، أما ههنا لا يمكن أن يقال: أن ذاته تعالى [توجب][٣] ذلك الحيز المعين، لأن بتقدير أن لا تكون ذاته حاصلة في ذلك الحيز، لم يلزم بطلان ذلك الحيز ولا عدمه، فكان الحيز غنياً عنه، وكان هو مفتقراً إلى ذلك [الحيز][٤] فظهر الفرق.

الحجة الخامسة: قوله تعالى :{**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** }[مريم: ٦٥/١٩]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: هل تعلم له مثلاً [٥].

وَلو كان متحيزاً لكان كل واحد من الجواهر مثلاً له.[٦]

الحجة السادسة: قوله تعالى: {**هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ**}[الحشر: ٥٩/ ٢٤] وجه الاستدلال [به][٧] أنا بينا في سائر كتبنا[٨] أن الخالق في اللغة:هو المقدّر[٩]، وَلو كان تعالى جسماً، لكان متناهيًا[١٠]،

---

(١) ((ذلك)) ليست في "الأصل".وأثبتها من"أ".

(٢) في "أ": ((لذلك)).

(٣) في "الأصل": ((موجب)).وما أثبته من "أ".

(٤) ((الحيز)) ساقطة من "الأصل".

(٥) كما جاء ذلك أيضًا عن مجاهد وابن جبير وقتادة. ومعنى الآية على ذلك يكون: هل تعلم له شريك في الاسم، لأن الشركة في الاسم تقتضي المماثلة.(انظر: الآلوسي: روح المعاني، ١١٦/١٦.) وذكر الطبري سند هذا الأثر فقال: ((**حدثني سعيد بن عثمان التنوخي، قال: ثنا إبراهيم بن مهدي، عن عباد بن عوام، عن شعبة، عن الحسن بن عمارة، عن رجل، عن ابن عباس، في قوله{هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا} قال: شبيهًا. وحدثني يحيى بن إبراهيم المسعودي، قال: ثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن الأعمش، عن مجاهد في هذه الآية(هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) قال: هل تعلم له شبيهًا، هل تعلم له مثلاً تبارك وتعالى.))** (جامع البيان ٢٢٦/١٨.) **والسّمي في هذه الآية بمعنى المسامي، أي المماثل في شؤونه كلها، مأخوذ من المساماة فهو فعيل بمعنى فاعل. وقوله تعالى: { هَلْ تَعْلَمُ له سَمِيًّا} أي نظيراً يستحقُّ مثلَ اسمه، موصوفا يستحق صفته، (انظر: الجوهري: الصحاح في اللغة، مادة(سما)، ٣٣٣/١. والرازي: مختار الصحاح، مادة (سما)، ص١٥٢.والزبيدي: تاج العروس، ٨٤٣٩/١.)**

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥.

(٧) ((به)) ساقطة من "الأصل".

(٨) الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٦٥/٢٩.

(٩) الخَلْقُ في اللغة: التَّقْديرُ. والخالِقُ، في صِفاتِه تعالى المُبْدِعُ للشيءِ، المُخْتَرعُ على غير مِثالٍ سَبَقَ

(انظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط٤٩٥/٢)

(١٠) معنى كون الإله متناهيًا: أي له مقدار وحجم وحيز وحدود، ومعنى غي متناهي: أي

ولو كان متناهيًا، لكان مخصوصًا بمقدار معين. [1] **[11/أ]**

ولما وصف نفسه بكونه خالقًا، وجب أن يكون تعالى هو المقدّر لجميع المتقدّرات[2] بمقاديرها المخصوصة، فإذا كان هو متقدّرًا في ذاته بمقدار مخصوص، لزم كونه مقدّرًا لنفسه، فيلزم كونه خالقًا لنفسه، وَذلك محال[3].

وأيضًا لو كان جسمًا لكان متناهيًا[4]، وكلّ متناه فإنه يحيط به [حدٌّ][5]وحدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكل، وكل مشكلٍ فله صورة، فلو كان جسمًا لكان له صورة[6].

ثم إنّه تعالى وَصف نفسه بكونه مصوّرًا [7]، فيلزم كونه مصوّرًا لنفسه، وذلك محال، فوجب أن يكون منـزّهًا عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحذور.

الحجة السابعة: قوله تعالى{هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الحديد:٥٧/٣].

وَصف نفسه تعالى بكونه ظاهرًا وَباطنًا، ولو كان جسمًا، لكان ظاهره غير باطنه، فلم يكن الشيء الواحد موصوفًا بأنّه ظاهر وَبأنّه باطن؛ [ق٩/أ] لأنّ على تقدير كونه جسمًا، كان الظاهر منه سطحه وَالباطن منه عمقه، فلم يكن الشيء الواحد ظاهرًا باطنًا[8] [9].

وأيضًا فالمفسرون قالوا: إنه ظاهر بحسب الدلائل باطن من حيث إنه لا

أنه تعالى منزه عن المقدار والحجم والحيز. (انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢/٧٧.)

(١) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢/٣٦.

(٢) في "أ": ((المقدرات)) بدل ((المتقدرات)).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩/١٧٨، ومعالم أصول الدين، ص٤٠.

(٤) انظر: الرازي الأربعين في أصول الدين، ١/١٥١. ومعالم في أصول الدين، ص٤٣.

(٥) في النسختين وردت ((حدًا)) وهو خطأ، و الصحيح"حدٌّ" لكونه فاعل.

(٦) يقول الآمدي: ((لو كان الباري مقدرًا بقدر، مصورًا بصورة، متناهيًا بحد ونهاية، مختصًا بجهة متغيرًا بصفة حادثة في ذاته، لكان محدثًا إذ العقل الصريح يقضى بأن المقادير في تجويز العقل متساوية فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصًا بغيره، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره، يستدعى مخصصًا، ولو استدعى مخصصًا، لكان البارى تعالى حادثًا.)) (غاية المرام في علم الكلام، ص ١٨١).

(٧) (المصوّر) معناه: أنه يخلق صور الخلق على ما يريد، و بالكيفية التي يشاؤها. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥/٣١٦.وانظر: الآلوسي: روح المعاني، ٢٨/٦٤.)

(٨) عبارة "أ": ((ظاهرًا وباطنًا)) بإضافة الواو.

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤/٨٩.

يدركه الحسّ ولا يصل إليه الخيال[1]. ولو كان جسماً، لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحسّ ولا يصل إليه الخيال[2].

الحجة الثامنة: قوله تعالى :**{**وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**}** [طه : ٢٠/ ١١٠]. وَقوله:**{**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ]**}**[3] [الأنعام : ١٠٣/٦] وذلك يدل على كونه تعالى منـزهًا عن المقدار والشكل وَالصورة، وَإلا لكان الإدراك والعلم محيطين[4] به، وَذلك على خلاف هذين النصين[5].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه وإن كان جسماً، لكنه جسم كبير، ولهذا[6] المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لصح أن يقال: إن[7] علوم الخلق وأبصارهم، لا تحيط بالسموات وَلا بالجبال، ولا بالبحار ولا بالمفاوز؛ لأن[8] هذه الأشياء أجسام كبيرة، والأبصار لا تحيط بأطرافها، وَالعلوم **[١١/ب]** لا تصل إلى تمام أجزائها، وَلو كان الأمر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله بهذا الوصف فائدة.

الحجة التاسعة: قوله تعالى:**{**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ

---

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٩٦/٥، **دار الفكر – بيروت.** والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢١٤/٤.

(٢) يقول يقول الإمام أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري: ((ولا يتصور في الأوهام، ولا يتقيد في العقول؛ لأن ذلك من خواص الأجسام، يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات.)) (شرح الرسالة القشيرية، ٩٩/١-١٠٠.) .

(٣) ((وهو يدرك الأبصار)) ساقطة من "الأصل".

(٤) في "أ": ((يحيطان)) بدل ((محيطين)).

(٥) يقول الماتريدي: ((لا نقول بالإدراك لقوله:{لا تدركه الأبصار}...وهو كقوله:{ولا يحيطون به علماً} كان في ذلك إيجاب العلم ونفى الإحاطة فمثله في حق الإدراك.. وأيضاً إن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود والله يتعالى عن وصف الحد)) (التوحيد، ص ٨١).

و يقول الإمام أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري في قوله تعالى: (لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ: ((معناه أنه تعالى مع كونه مرئياً لا تدركه الأبصار؛ لتعاليه عن التناهي، والاتصاف بالحدود والجوانب.)) (الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الإسلام، ص٣٦٩.، اعتنى به: قاسم الرفاعي، دار التقوى، دمشق، ط١، ١٩٩٠م.).

ويقول الرازي: إن معنى هذه الآية:**{لاَّ تُدْرِكُهُ الأبصار}: ((هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته، وأن عقلاً من العقول لا يقف على كنه صمد يته)).(مفاتيح الغيب، ٤٢٤/٦.)**

(٦) في "أ": ((فلهذا)).

(٧) في "أ": ((بأن)).

(٨) في "أ": ((فإن)).

الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي} [البقرة: ٢/ ١٨٦] وروي[١] عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((فقيل: أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه))؟ فأنزل الله هذه الآية[٢]، ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده.[٣]

الحجة العاشرة: لو كان تعالى في جهة فوق، لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقًا لنفسه وَذلك محال، فكونه في جهة فوق محال[٤].

إنما قلنا : إنه لو كان في جهة فوق لكان سماء لوجهين:

الأول: أنّ السماء مشتق من السموّ، وكل شيء سماك، فهو سماء، فهذا هو الاشتقاق الأصلي اللغوي[٥]، وعرْف القرآن أيضًا متقرر عليه، بدليل أنهم ذكروا في تفسير قوله تعالى: {وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ}[النور : ٤٣/٢٤]. أنه السحاب[٦].

قالوا: وتسمية السحاب بالسماء جائز، لأنّه حصل فيه معنى السموّ[٧]، وذكروا أيضًا في تفسير قوله تعالى:{وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا}[الفرقان: ٤٨/٢٥] أنه من السحاب[٨] [ق٩/ب] فثبت أن الاشتقاق اللغوي وَالعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفًا بالسموّ وَالعلوّ بأنه سماء.

الثاني: أنّه سبحانه لو كان فوق العرش، لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى، فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش، كنسبة السطح الأخير من السموات إلى

---

(١) في "أ": ((ورد)) بدل ((وروي)).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير، ٥٠٦/١. و الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ٤٨٠/٣ وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، رقم (١٦٩٠)٣٠٩/٦، وأخرجه عبد لله بن أحمد بن حنبل في (كتاب السنة)، رقم (٥٢٢)، ٢٧٧/١، **ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم – الدمام، ط١، ١٤٠٦هـ.**

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨١/٥-٨٢.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٥)سماءُ كلِّ شيء أَعلاهُ، والسَّماءُ: سقفُ كلِّ شيء وتُجْمَع سَماءً وسَمَواتٍ. ويقال لكلّ ما ارتَفع وعَلا: قَدْ سَما يَسْمُو، ومن هذا قيل: للسحاب السماءُ، لأَنها عاليةٌ، والسماءُ كلُّما عَلاكَ فأَظَلَّكَ والسماءُ التي تُظِلُّ الأَرضَ أُنثى عند العرب، لأَنها جمعُ سَماءةٍ، والسماءةُ أَصلُها سَماوةٌ. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٣٩٧/١٤.)

(٦) انظر: الآلوسي: روح المعاني، ١٨٩/١٨..

(٧) يقول الآلوسي:عبر الله تعالى بقوله: {وأنزلنا من السماء}((لإبراز كمال العناية بالإنزال؛ لأنه نتيجة ما ذكر من إرسال الرياح أي أنزلناه بعظمتنا بما رتبنا من إرسال الرياح من جهة العلو التي ليست مظنة الماء أو من السحاب أو من الجرم المعلوم)) (الآلوسي: روح المعاني، ٣٠/١٩.)

(٨) انظر: الطبري: جامع البيان، ١٧٩/١٩. وانظر: الآلوسي: روح المعاني، ٣٠/١٩.

سكان [الأرض، وذلك يقتضي القطع بأنه لو كان فوق العرش][1] لكانت ذاته كالسماء لسكان العرش، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء[2].

وإنما قلنا: أنه لو كانت ذاته سماء، لكانت ذاته مخلوقة لنفسه، لقوله[3]: {تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلاَ} [طه: ٢٠/ ٤]. ولفظة السّموات **[١٢/أ]** لفظة[4] جمع مقرونة بالألف واللام، فهذا يقتضي كون كل السموات [مخلوقة][5] لله تعالى[6]. فلو كان هو تعالى سماء، لزم كونه خالقاً لنفسه[7].

وكذلك أيضاً قوله تعالى :{إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ}[الأعراف: ٧/ ٥٤].

يدلّ على ما ذكرناه، فثبت أنّه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق، لكان سماء، ولو كان سماء، لكان مخلوقاً لنفسه، وهذا محال، فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق[8].

فإن قيل: لفظ السماء مختص في العرف بهذه الأجرام المستديرة.

وأيضاً فهب أنّ هذا اللفظ في أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى، إلا أن تخصيص العموم جائز.

قلنا : أما الجواب عن الأول: فهو أنّ هذا [العرف][9] ممنوع، وكيف لا نقول ذلك؟ وقد دللنا على أن بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق، فإن نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش، كنسبة السماء إلى سكان الأرض، فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء. [10]

وأما الجواب عن السؤال الثاني : فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة، فلو قام دليل قاطع عقلي، على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق، لزمنا المصير إلى هذا التخصيص.

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢))) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٣) في "أ": ((بقوله)) بدل ((لقوله)).

(٤) ((لفظة)) غير موجودة في "أ".

(٥) في "الأصل": ((مخلوقاً)) وما أثبته من "أ".

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١٢.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٩) في "الأصل": ((الفرق)) بدل ((العرف)) ولعله خطأ.

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣/٧، ٩٤/١٤.

أمّا لما لم يقم[1] شيء من الدلائل على ذلك؛ بل[2] قامت [القواطع][3] العقلية والنقلية، على امتناع كونه تعالى في الجهة، لم يكن منا إلى التزام هذا التخصيص ضرورة[4] فسقط هذا الكلام.

الحجة الحادية عشر: قوله تعالى :{قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ}[الأنعام ٦/١٢].

وهذا مشعر بأن المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى[5].

وقوله:{وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} [الأنعام: ٦/ ١٣].

وذلك يدلّ على أنّ الزمان، وكلّ ما فيه ملك لله[6]، [ق١٠/أ]، ومجموع الآيتين، يدلاّن على أنّ المكان والمكانيات، والزّمان والزّمانيات، كلّها مُلك لله تعالى ومِلك له، وذلك يدلّ على تنـزيهه عن المكان والزّمان. [7]

وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصفهاني[8] في تفسيره[9].

واعلم أنّ في تقديم **[١٢/ب]** ذكر المكان على ذكر الزّمان سرّاً شريفاً وحكمة عالية[10].

الحجة الثانية عشر: قوله تعالى: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ

---

(١) في "أ": ((نعلم)) بدل ((يقم)).

(٢) ((بل)) ليست في "أ".

(٣) في الأصل ((قواطع)) و الصحيح ما أثبته من " أ ".

(٤) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٤٤، والأربعين في أصول الدين، ١٦٤/١.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤. الآلوسي: روح المعاني، ٧٦/٧.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣/٧، ١٣٩/١٢.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣/٧، ١٣٩/١٢.

(٨) أبو مسلم الأصفهاني: (٢٥٤ - ٣٢٢ هـ) محمد بن بحر الأصفهاني، وال، من أهل أصفهان، معتزلي، من كبار الكتّاب.كان عالماً بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، وله شعر.من كتبه: (جامع التأويل) في التفسير، أربعة عشر مجلداً، و (الناسخ والمنسوخ) وكتاب في (النحو).(انظر:الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٥٠/١.و الزركلي: الأعلام، ٦/، ٥٠، ورضا كحالة: معجم المؤلفين، ٩٧/٩.).

(٩) الأصفهاني: ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل، ص٥٠، جمع وترتيب: سعيد الأنصاري، مطبعة البلاغ، = مدينة كلكتا، الهند، ١٣٢٠هـ، وهو من الكتب النادرة، موجود في مكتبة الأسد، قسم: المخطوطات والكتب النادرة، رقم(ص ٢٦١٨٣٨/ن).

(١٠) ذكر الإمام الرازي، الحكمة من تقديم المكان على الزمان بقوله: (إن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة، والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر، مترقياً إلى الأخفى فالأخفى.) (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٩/١٢.)

ثمانية}[الحاقة : ١٩/ ١٧]. ولو كان [الخالق][١] في العرش، لكان حامل العرش حاملاً لمن كان[٢] في العرش، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق.[٣].

وبقرب منه قوله تعالى: {الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ} [غافر : ٤٠ / ٧].

الحجة الثالثة عشر: لو كان مستقراً على العرش، لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات؛لأن على القول[٤]بأنه مستقر على العرش، يكون العرش مكاناً له، والسموات مكان عبيده، والأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدّماً على تهيئة مكان العبيد، لكن من المعلوم أنّ تخليق السموات مقدّم على تخليق العرش[٥]، لقوله تعالى:{إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}[الأعراف : ٥٤/٧]. وكلمة ثم تفيد التراخي.

الحجة الرابعة عشر: قوله تعالى:{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}[القصص: ٨٨/٢٨]. ظاهر هذه الآية، يقتضي فناء العرش، وفناء جميع الأحياز والجهات. وحينئذ يبقى الحق سبحانه منـزهاً عن الحيز والجهة.

وإذا ثبت ذلك امتنع كونه الآن في جهة وحيز[٦]، وإلا لزم وقوع التغير في الذات. **فإن قيل**: الحيز والجهة ليس شيئاً موجوداً حتى يصير هالكاً فانياً.

قلنا: الأحيازُ والجهاتُ أمورٌ متخالفةٌ بحقائقها، متباينةٌ بماهياتها[٧]، بدليل أنكم **قلتم**[٨]: أنه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق، ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات، فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات، وإلا لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصية، وهذا الحكم.

وأيضاً: فلأنّا نقول: هذا الجسم حصل في هذا الحيز، بعد أن كان حاصلاً في حيز آخر، فهذه الأحياز أمور معدودة متتالية متعاقبة، والعدم المحض لا

---

(١) ((الخالق)) ليست في "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٢) ((كان)) ليست في "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٦/٣٠، ٩٣/١٤.

(٤) عبارة "أ": ((لأن على هذا القول)).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٣/١٤. ويقول الإمام أبو حنيفة في وصيته: ((نقرّ بأنّ الله سبحانه وتعالى على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش، فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوق، ولو صار محتاجاً إلى الجلوس والقرار، فقبل خلق العرش أين كان الله ؟فه منزه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.)) (الوصية، ص ٣٩) .

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤.

(٧) في "أ": ((لماهياتها)) بدل ((بماهياتها)).

(٨) عبارة "أ": ((أنكم إذا قلتم)).

يكون كذلك(١). فثبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق، **[١٣/أ]** متباينة بالعدد، وكل ما كان كذلك [ق١٠/ب] امتنع أن يكون عدماً محضاً، فكان أمراً موجوداً(٢).

وإذا ثبت هذا دخل تحت قوله: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}[القصص: ٨٨/٢٨]

وإذا هلك الحيز والجهة، بقي ذات الله تعالى منـزهاً عن الحيز والجهة(٣)، وبقية الكلام قد تقدّمت.

الحجة الخامسة عشر: قوله تعالى: {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ}[الحديد: ٣/٥٧]. فهذا يقتضي أن تكون ذاته تعالى [متقدماً](٤) في الوجود على كلّ ما سواه، وأن يكون متأخراً في الوجود عن كل ما سواه. وذلك يقتضي أنه كان موجوداً قبل الحيز والجهة، وسيكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة(٥).

وإذا ثبت هذا فالتقريب على(٦) ما ذكرناه في الحجة الثالثة والرابعة عشر.

الحجة السادسة عشر: قوله تعالى: {وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ}[العلق: ١٩/٩٦].

ولو كان في جهة الفوق(٧)، لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى لا القرب منه(٨)، وذلك خلاف النص.

الحجة السابعة عشر: قوله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا}[البقرة: ٢٢/٢]. **والندّ** : المثل(٩)، ولو كان تعالى جسماً، لكان مثلاً لكل واحد من الأجسام(١٠)، لما سنبين إن شاء الله تعالى، أن الأجسام كلها متماثلة، فحينئذ يكون الندّ موجوداً على هذا التقدير، وذلك على مضادة هذا النصّ(١١).

---

(١) يقول الرازي: ((أن العدم نفي محض، وعدم صرف، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفاً لغيره وجهة لغيره)) (مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤.) ويقول أيضاً: ((أن الأحياز أشياء متباينة بالعدد، ومتباينة في الماهية، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة، فهي أشياء موجودة قائمة بأنفسها موجودة في الأزل)) (الأربعين في أصول الدين، ١٦٠/١.)

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/٧. ولباب الإشارات، ص ١٠١.

(٣)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠/٢٥-٢١.

(٤) هكذا وردت في النسختين، ولعل الصواب (متقدّمة).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٢٩.وانظر: الآلوسي: روح المعاني، ١٦٥/٢٧.

(٦) في "أ": بدون (على).

(٧) في "أ": بدون أل التعريف "فوق".

(٨) يقول النيسابوري: إن القرب من الله تعالى في السجود هو دنو كرامة لا مسافة.(الغنية في أصول الدين، ص٧٩)

(٩) النِّدُّ بالكسر: المثل والنظير ،والجمع أَندادٌ وهو النَّدِيدُ و النَّدِيدَةُ، ومعنى قوله تعالى: (فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) أَي أَضداداً وأَشباهاً. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٤١٣/٣.وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٥/٢.)

(١٠) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، وص٤٢.ومفاتيح الغيب، ١٢٩/٢٧.

(١١) انظر: الرازي: الإشارة، ص ٧٤.

الحجة الثامنة عشر: الحديث المشهور، وهو ما روي أن عمران بن الحصين[1] قال : يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر. فقال : ((كان الله ولم يكن معه شيء[2])). وقد دللنا مراراً كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان ذلك الحيز والجهة[3] شيئًا موجوداً معه، وذلك على نقيض هذا النص[4].

الحجة التاسعة عشر: روي أنّ النبيّ ﷺ: ((قيل له :أين كان ربنا؟ قال:كان في عماء [5] ليس تحته ماء، ولا فوقه هواء))[6].

---

(١) عمران بن الحصين: (ت: ٥٢ هـ)، هو:عمران بن حصين بن عبيد، أبو نجيد الخزاعي: من علماء الصحابة.أسلم عام خيبر (سنة ٧ هـ)، وكانت معه راية خزاعة يوم فتح مكة. بعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم.وولاّه زياد قضاءها، وتوفي بها، وهو ممن اعتزل حرب صفين. له في كتب الحديث ١٣٠ حديثًا.(انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٥٠٨/٢، ومحمد بن سعد أبو عبد الله البصري الزهري: الطبقات الكبرى، ٩/٧، ت: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦٨ م، والزركلي: الأعلام، ٧٠/٥).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما وجدته بلفظ آخر، وهو جزء من حديث رواه البخاري: (عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: إِنِّي عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، إِذْ جَاءَهُ قَوْمٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا بَنِي تَمِيمٍ قَالُوا:بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا فَدَخَلَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ:اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ ، قَالُوا: قَبِلْنَا جِئْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ وَلِنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الأَمْرِ مَا كَانَ ، قَالَ: كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ،ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، ثُمَّ أَتَانِي رَجُلٌ فَقَالَ:يَا عِمْرَانُ أَدْرِكْ نَاقَتَكَ فَقَدْ ذَهَبَتْ، فَانْطَلَقْتُ أَطْلُبُهَا، فَإِذَا السَّرَابُ يَنْقَطِعُ دُونَهَا، وَأَيْمُ اللهِ لَوَدِدْتُ أَنَّهَا قَدْ ذَهَبَتْ وَلَمْ أَقُمْ.) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: (وكان عرشه على الماء) رقم (٦٨٦٨) ٤٢٨/٢٢.

(٣) عبارة "أ": ((لكان ذلك الخير نشأ موجوداً)).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤.

(٥) (العماء):قال يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ: الْعَمَاءُ أَيْ لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ.وقال ذلك أيضًا الترمذي، (انظر: الترمذي: سنن الترمذي، كتاب: تفسير القرآن الكريم، باب: سورة هود، رقم(٣٠٣٤). ٣٧٧/١٠. ويقول المباركفوري: ((إن العماء بالمد هو السحاب الرقيق، والعمى بالقصر بمعنى ليس معه شيء.))(تحفة الأحوذي: ٤٢١/٨).

(٦)الحديث رواه أبي رزين (لَقِيطُ بْنُ عَامِرٍ) ولفظه الصحيح:(عَنْ أَبِي رَزِينٍ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ ن قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ.) أخرجه الترمذي: سنن الترمذي، كتاب: تفسير القرآن الكريم، باب: سورة هود، رقم(٣٠٣٤). ٣٧٧/١٠. وقال عنه الترمذي: حديث حسن. وأخرجه ابن ماجه: سنن ابن ماجه، باب: فيما أنكرت الجهمية، رقم (١٧٨) ٢١٤/١. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند: المدنيين، حديث: أبي رزين العقيلي، رقم (١٥٥٩٩) ٤١٤/٣٢.

فقيل العماء بالمدّ: الغيم الرقيق[١]. وأمّا العمى بالقصر، فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر[٢]. فقال بعض العلماء: يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر[٣]، وحينئذ يدل ذلك على نفي الجهة؛ لأن الجهة إذا لم تكن موجودة، لم تكن مرئية. فأمكن[٤] جعل **العما** مجازاً عن عدم الجهة[٥]. ويتأكد هذا بقوله عليه السلام: (ليس تحته ماء، ولا فوقه هواء.)[٦]

واعلم أنّ هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوي[٧]، وبعضها ليس بذلك القوي. وكيف كان الأمر فقد ثبت أن في القرآن والأخبار، دلائل كثيرة تدل على تنـزيه[٨] الله تعالى عن الحيز والجهة[٩]. [ق١١/أ]

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب باب (عمي) ٩٥/١٥. و مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ٨٥١٠/١.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب باب (عمي) ٩٥/١٥. ومرتضى الزبيدي: تاج العروس، ٨٥١٠/١. و ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص٢٢٢، **ت:محمد زهري النجار، الناشر: دار الجيل - بيروت، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٢م.**

(٣) وقال بعض العلماء الصحيح بالمد أي (عماء) ويكون معنى ذلك: أن الله بارتفاعه قد بلغ السحاب يقول أبي عبيد ابن سلام: (وإنما تأولنا هذا الحديث على كلام العرب المعقول عنهم، ولا ندري كيف كان ذلك العماء، وما مبلغه، والله أعلم. وأما العمى في البصر فإنه مقصور، وليس هو من معنى هذا الحديث في شيء.) (أبي عبيد ابن سلام: غريب الحديث، ٩/٢، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، مراقبة: د/محمد عبد المعيد، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند سنة ١٩٦٤م. وَرُوِيَ هذا الحديث أيضًا بِلَفْظِ الْقَصْرِ فِي الْعَمَى.((وَالْمَعْنَى عَدَمُ مَا سِوَاهُ كَأَنَّهُ قَالَ: كَانَ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، بَلْ كُلُّ شَيْءٍ كَانَ عَدَمًا عَمًى لاَ مَوْجُودًا وَلاَ مُدْرَكًا وكَأَنَّهُ قَالَ: وَلاَ شَيْءَ مَعَهُ وَلاَ فَوْقَ وَلاَ تَحْتَ... إِنْ صَحَّتْ الرِّوَايَةُ عَمًى بِالْقَصْرِ فَلاَ إِشْكَالَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، وَهُوَ حِينَئِذٍ فِي مَعْنَى حَدِيثِ " كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ " رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وَإِنْ صَحَّتْ الرِّوَايَةُ عَمَاءً بِالْمَدِّ، فَلاَ حَاجَةَ إِلَى تَأْوِيلٍ بَلْ يُقَالُ نَحْنُ نُؤْمِنُ بِهِ وَلاَ نُكَيِّفُهُ بِصِفَةٍ، أَيْ نُجْرِي اللَّفْظَ عَلَى مَا جَاءَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْر تَأْوِيلٍ)). (المباركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، ٤٢١/٨، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.)

(٤) عبارة "أ": ((إذا لم يكن موجوده لم يكن مرية فأنكر)).

(٥) يقول ابن قتيبة: العمى بالقصر أي كأنه كان في عمى، فإنه أراد أنه كان في عمى عن معرفة الناس، وإنه يقال: عمى عنه عمى، إذا أشكل عليك فلم تعرفه ولم تعرف جهته، وكل شيء خفي عليك فهو في عمى عنك. (انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص٢٢٢.)

(٦) تقدم تخريجه، ص١٩٥.

(٧) في "أ": ((قوية)).

(٨) عبارة "أ": ((دلايل كثيرة تدل على تنزيه تعالى)).

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤-٩٥.والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١-١٦٤.

ومعالم في أصول الدين، ص٤٣وما بعدها.

الفصل الثالث
في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة[١]

اعلم أنّا إذا دللنا على أنّه تعالى ليس بمتحيز، فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسمٍ ولا جوهر[٢]؛ لأنّ المتحيز إن كان منقسماً، فهو الجسم، وإن لم يكن منقسماً، فهو الجوهر الفرد[٣][٤].

فنقول: الذي يدل على أنه تعالى[٥] ليس بمتحيز وجوه[٦]:

البرهان الأول: أنّه تعالى لو كان متحيزاً، لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية وهذا ممتنع، فكونه متحيزاً ممتنع[٧].

إنما قلنا: إنه تعالى لو كان متحيزاً، لكان مثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية[٨]، هو أنّه تعالى لو كان متحيزاً، لكان مساوياً لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً، ثم بعد هذا لا يخلو، إمّا أن يقال: إنّه [يخالف][٩] غيره من الأجسام في ماهيته المخصوصة، وإمّا أن لا يخالفه في الحقيقة والماهية[١٠].

والقسم الأول باطل[١١]، فتعين الثاني، وحينئذ يحصل منه أنّه تعالى لو

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤ومابعدها.والأربعين في أ صول الدين، ١٤٩/١ومابعدها.ومعالم في أصول الدين، ص٤٣.والمطالب العالية، ٢٧/٢وما بعدها، وانظر: النسفي: تبصرة الأدلة، ١٥٨/١وما بعدها في إبطال قول المجسمة، والجويني: الإرشاد، ص ٤٠.)

(٢) انظر: الغزالي: قواعد العقائد، ص١٥٩، .و الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣١/٢٧، والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١ومابعدها. ومعالم في أصول الدين، ص ٤١. في الأدلة على كون الله منزه عن أن يكون جسماً أو جوهر.

(٣)عبارة"أ"((فهو الجوهر)) بدون الفرد.

(٤)، انظر: صفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٠، ت: د/ثائر علي الحلاق.
يقول الإمام الغزالي: (إن كل متحيز، إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً.) (الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨.)

(٥) عبارة "أ": ((على أنه ليس)).

(٦) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٤٢-٤٣.والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١ومابعدها، ، و مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤ومابعدها.والمطالب العالية، ٢٧/٢وما بعدها.

(٧) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٥، والإشارة، ص ٧٣-٧٤، ومفاتيح الغيب، ١٨١/٥-١٨٢، و المطالب العالية، ٢٨/٢. وانظر: رد ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٥٩٣/١.

(٨) في "أ"((الماهيات)).

(٩) في " الأصل " ((مخالف)) وما أثبته من "أ" ولعله الأصح، انظر: المطالب العالية، ٢٨/٢.

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨١/٥-١٨٢.

(١١) ((لأنّا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً كنا قد جعلنا الجسم

كان متحيزا، لكان مثلاً لسائر المتحيزات، فيفتقر ههنا إلى بيان أنّه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية، ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة[١].

فنقول: الدليل على أن ذلك ممتنع، وهو أن بتقدير أن يكون مساوياً لها في المتحيزية ومخالفاً لها في الخصوصية، **كان ما به الاشتراك مغايراً لا محالة لما به الامتياز**[٢]، فحينئذ يكون عموم المتحيزية، مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة.

وحينئذٍ نقول:

إمّا أن تكون الذات هي المتحيزية، وتكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات [١٤/أ].

وإمّا أن يقال : المتحيزية صفة، وتلك الخصوصية هي الذات.

أمّا القسم الأول: فإنه يقتضي حصول المقصود، لأنّه إذا كان مجرد المتحيزية هي الذات، وثبت أنّ مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات، فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً، كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات، وليس المطلوب إلا ذلك[٣].

وأمّا القسم الثاني: وهو أن يقال : الذات هي تلك الخصوصية، والصفة هي المتحيزية.

فنقول: هذا محال؛ وذلك لأنّ تلك الخصوصية من حيث أنها هي، مع قطع النظر عن[٤] المتحيزية، إمّا أن يكون لها اختصاص شيء من الأحياز والجهات، وإمّا أن لا يكون كذلك، والأول محال؛ لأنّ كل ما كان حاصلاً في حيز وجهة على سبيل الاستقلال، كان متحيزاً.

فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز [ق١١/ب] حاصلة في الحيز، لكان الخالي عن التحيز متحيزاً، وذلك محال[٥].

وأمّا القسم الثالث: وهو أن يقال: إن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات.

صفة وهذا **محال لأن الجسم ذات الصفة**)). (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥.)

(١) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص٤٣.والإشارة، ص ٧٣-٧٤، ومفاتيح الغيب، ١٨٢/٥، ٧٩/١٣.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥، ٨٨/١٤، ومعالم أصول الدين، ص ٤٢.والأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.الخمسين في أصول الدين، ص٢٧.

(٣))) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١-١٥٠. والإشارة، ص ٧٣-٧٤.ومفاتيح الغيب، ١٨١/٥-١٨٢.والمطالب العالية، ٢٨/٢-٢٩.

(٤) عبارة "أ": ((مع قطع المتحيزية)) بدون النظر.

(٥) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٩/٢.

فنقول :إنّه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها، لأنّ تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات. والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن يكون حاصلاً في الجهات، والشيء الذي يجب أن يكون حاصلاً في الجهات يمتنع أن يكون صفة للشيء الذي يمتنع أن يكون حاصلاً في الجهة، وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء، كانت نفس الذات.

وحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في المتحيزية متساوية[١] في تمام الذات. فثبت بما ذكرنا، أنّ المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية [٢]، وهذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدّمة.

وإنّما قلنا : إنّه يمتنع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه[٣]:

الأول: أن من حكم المتماثلين، الاستواء في جميع اللوازم[٤]، فيلزم من قدم ذات الله تعالى، قدم سائر الأجسام، ومن حدوث سائر الأجسام، حدوث ذات الله تعالى، وذلك محال[٥].

الثاني: أنّ المثلين يجب استواؤهما في جميع اللوازم، فكما صح على سائر الأجسام المتحيزات خلوّها عن صفة العلم والقدرة والحياة، وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات، فحينئذ يكون اتصاف[٦] ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات، وإذا كان الأمر كذلك، امتنع كون تلك الذات موصوفًا بالحياة والقدرة والعلم، إلا بإيجاد [موجد][٧] وتخصيص مخصّص، وذلك يقتضي احتياجه إلى الإله، فحينئذ كلّ ما كان جسما، كان محتاجاً إلى الإله، وهذا يقتضي أن الإله يمتنع كونه جسماً متحيزاً.[٨]

الثالث: أنّه لمّا كانت ذاته تعالى، مساوية لذوات سائر المتحيزات، فكما صح

---

(١) عبارة "أ: ((تكون متساوية)).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١، ٤٦، ٨٩/١٤، ومعالم أصول الدين، ص ٣٦-٣٧. والإشارة، ص ٧٣-٧٤.والأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١. و المطالب العالية، ٢٩/٢.

(٣) انظر هذه الوجوه: الرازي: الإشارة، ص ٧٤.والمطالب العالية، ٢٩/٢ وما بعدها.

(٤) وذلك **لأن ((الأشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم)) (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٤/٥،** وانظر: معالم في أصول الدين، ص ٤١-٤٢، والمطالب العالية، ٢٩/٢-٣٠.)

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٤/٥، ٨٨/١٤، والخمسين في أصول الدين، ص٣٣، ومعالم أصول الدين، ص٤١-٤٢. **والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١.**

(٦) في "أ" ((إيضاف)) بدل ((اتصاف)).

(٧) وردت في النسختين بلفظ ((موجود)) و لعل الصحيح ما أثبته و فقًا للسياق و المعنى، و الله أعلم.

(٨) انظر: الرازي: الخمسين في أصول الدين ص٣٣-٣٤، ومعالم أصول الدين، ٤١-٤٢. ومفاتيح الغيب، ٣٨٧/١.والأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.

على سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى، وجب أن تكون أيضًا ذاته كذلك، فعلى هذا التقدير، يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون[١]، وكلّ ما كان كذلك، وجب القول بكونه محدثًا، لما ثبت في تقدير هذه الدلالة في مسألة حدوث الأجسام[٢]، وهذا يقتضي [ق١٢/أ] أنّه تعالى لو كان جسمًا، لكان محدثًا، وحدوثه محال، فكونه جسمًا محال[٣].

الرابع: أنّه لو كان جسمًا، كان مؤتلفًا [٤] من[٥] الأجزاء، وتلك الأجزاء تكون متماثلة، وتكون أيضًا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام. وعلى هذا التقدير، فكما يصحّ الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام، وجب أن يصحا على تلك الأجزاء، وعلى هذا التقدير فلا بد له من مركّب ومؤلّف، وذلك على إله العالم محال[٦].

البرهان الثاني: في بيان أنّه تعالى يمتنع أن يكون متحيزًا، هو أنّه لو كان متحيزًا، لكان متناهيًا، وكلّ متناه ممكن، وكلّ ممكن محدث، فلو كان متحيّزًا لكان محدثًا، وهذا محال فذاك محال[٧].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٩/١٤.

(٢) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٤٠.

(٣) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢، والرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، و الأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١، والخمسين في أصول الدين، ص٣٣، ومعالم أصول الدين، ص٤١-٤٢.

(٤) هكذا وردت في النسختين، ولعلّ الصواب ((مؤلفًا)).

(٥) عبارة "أ" بدون (من).

(٦) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.ومفاتيح الغيب، ١٢٩/٢٧، والمطالب العالية، ٣٠/٢. وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٢.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٧/١٤، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١. ومعالم أصول الدين، ص٤٣-٤٤. والإشارة، ص ٧٤.والمطالب العالية، ٣١/٢. والخمسون، ص٣٦-٣٧.

ويقول ابن تيمية: إن أدلة الرازي هذه، من حجج الجهمية قديمًا، و ذكر الأئمة، أن جهم واتباعه هم أول من أحدثوا في الإسلام هذه الصفات السلبية وإبطال نقيضها، وإن جميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك، أنكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التي تنافي ما جاء به الكتاب والسنة.(انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٦٠٠/١.) وما يقوله ابن تيمية هنا لا أصل له، فالسلف والأئمة نفوا عن الله تعالى ما لا يليق به من المعاني السلبية.يقول الإمام أبو حنيفة: ((وهو _تعالى_ شيء لا كالأشياء، ومعنى الشيء إثباته بلا جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حد له ولا ضد له، ولا مثل له.)) (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر(متن): علي بن سلطان القاري، ١١٨-١١٩،) ويقول الإمام الطحاوي: ((تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات.)) (العقيدة الطحاوية: ص١١.) فالإمام الطحاوي نفى الحدود عن الله = تعالى، ونفي الحد عن الله تعالى، يشمل نفي الجسمية والمكان

أمّا المقدمة الأولى: وهي بيان أنّه تعالى لو كان متحيزًا، لكان متناهيًا.

فالدليل عليه، أنّ كلّ مقدار، فإنّه يقبل الزيادة والنقصان، وكلّ ما كان كذلك فهو متناه، وهذا يدلّ على أنّ كلّ متحيّز، فهو متناه. وشرح هذا الدليل قد قرّرناه في سائر كتبنا(1).

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي في بيان أنّ كلّ متناه فهو ممكن، فذلك لأنّ كلّ ما كان متناهيًا، فإنّ فرض كونه أزيد قدرًا أو أنقص(2) قدرًا، أمر ممكن. والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروري، فثبت أن كلّ متناه، فهو في ذاته ممكن(3).

وأمّا المقدّمة الثالثة: وهي بيان أنّ كلّ ممكن محدث فهو أنّه، لمّا كان القدر الزائد والناقص والمساوي متساوية في الإمكان، امتنع رجحان بعضها على البعض إلا لمرجّح. والافتقار إلى المرجّح، إمّا أن يكون حال وجوده أو حال عدمه.

وإنّ كان حال وجوده، فإمّا حال بقائه أو حال حدوثه، ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثّر حال بقائه، لأنّ المؤثّر، تأثيره في التكوين، فلو افتقر حال بقائه إلى المؤثّر، لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل، وذلك محال(4).

فلم يبقَ إلا أن يحصل الافتقار، إمّا حال حدوثه وإمّا حال عدمه، وعلى التقديرين، فإنّه يلزم أن يكون كلّ ممكن محدثًا(5).

فثبت أنّ كلّ جسم متناه، وكلّ متناه ممكن، وكلّ ممكن محدث، فثبت أنّ كلّ جسم محدث، والإله يمتنع أن يكون محدثًا، فيمتنع أن يكون جسمًا (6).

والجهة عن الله تعالى. ويقول الإمام الأشعري: ((وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء.)) (مقالات الإسلاميين، ص٢١١.) وإن أهل السنة والجماعة عندما ينفون عن الله تعالى هذه الأشياء، كالحدود والغايات والجسمية والجوهرية وغيرها، فإنهم لا يقولون ذلك ابتداءً، وإنما يقولونه ردًا على من وصف الله تعالى بشيء من هذه المعاني المستحيلة.ولإزالة ماقام في ذهن البعض من تصور فاسد. وقد استخدم القرآن الكريم هذا الأسلوب في الرد على الكافرين. فعندما قال المشركون لله ولد رد علهم الله تعالى بالنفي فقال: (({مَاكَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ} [مريم: ٣٥/١٩]وقال: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}[الإخلاص: ٣/١١٢].

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤، . ومعالم أصول الدين، ص٤٣-٤٤.والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١. والمطالب العالية، ٣١/٢.

(٢) عبارة "أ": (قدرًا منه أو أنقص)) بزيادة منه.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/٣٠، ومعالم أصول الدين، ص٤٤. والمطالب العالية، ٣١/٢.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٠/١٤-٨١.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٠/١٤-٨١، ١٨٣/٢٩، ٤٢/٣١.

(١) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٤٠.ومفاتيح الغيب، ٣٦/١٢، والمطالب العالية، ٣٢/٢. و الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص١٨١، وصفي الدين الهندي: الرسالة

وبالله التوفيق.

البرهان الثالث: لو كان إله العالم متحيّزاً، لكان محتاجاً إلى الغير، [ق١٢/ب] وهذا محال، فكونه متحيزاً محال[١].

بيان الملازمة: أنّه لو كان متحيّزاً، لكان مساوياً لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزاً، و لكان مخالفاً لها في تعينه وتشخصه.

ثمّ نقول : إنّ بعد حصول الامتياز [١٥/ب] بالتعيّن، إمّا أن يحصل الامتياز في الحقيقة، وعلى هذا التقدير يكون المتحيّز جنساً تحته أنواع، أحدها واجب الوجود. وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص أحدها [واجب][٢] الوجود.

فنقول: و الأول باطل، لأنّ على هذا التقدير، تكون ذاته مركبة من الجنس[٣] والفصل[٤]، وكلّ مركّب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره.

وكلّ مركّب، فهو مفتقر إلى غيره، فلو كان واجب الوجود متحيّزاً، لكان مفتقراً إلى غيره[٥]، .

والثاني أيضاً باطل[٦]؛ لأنّ على هذا التقدير، يكون تعينه زائداً على ماهيته النوعية، وذلك التعيّن لا بدّ له من مقتض، وليس هو تلك الماهية، و إلاّ لكان نوعه في شخصه، وقد فرضنا أنّه ليس كذلك، فلا بدّ وأن يكون المقتضي لذلك التعيّن شيء غير تلك الماهية، وغير لوازم تلك الماهية، فيكون محتاجاً إلى غيره، فثبت أنّه لو كان متحيزاً، لكان محتاجاً إلى غيره، وذلك محال، لأنّه واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره، فثبت أنّه لو كان متحيزاً، لكان محتاجاً إلى غيره، وثبت أنّ هذا محال، فثبت أنّ كونه متحيّزاً محال[٧].

التسعينية، ص ٤٢. وانظر: تعليق ابن تيمية على هذه المقدمة: بيان تلبيس الجهمية، ٦٠٣/١.

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤.

(٢) في الأصل ((وجب))، و ما أثبته من " أ ".

(٣) الجنس: ((اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع. وكلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك.)) (الجرجاني: التعريفات، ص٢٥).

(٤) الفصل: ((كل يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس.)) (الجرجاني: التعريفات، ص٥٣.)

(٥) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٥٢/١.ومعالم أصول الدين، ص ٢٦، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث. والمطالب العالية، ٣١/٢. و محي الدين بن بهاء الدين الحنفي: القول الفصل شرح الفقه الأكبر، ص٣١٠. مكتبة الحقيقة، استانبول، ١٩٩٤م.

(٦) عبارة "أ": بدون كلمة باطل.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٢/١، ٨٥/١٤.

البرهان الرابع: لو كان إله العالم متحيزاً، لكان مؤلّفاً مركّباً، وهذا محال فكونه متحّيزاً محال[١].

بيان الملازمة من وجهين:

الأول: وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد، أن كلّ متحيّز، فلا بدّ وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني، وكلّ ما كان كذلك، فهو منقسم، فثبت أنّ كلّ متحيّز، فهو منقسم مركّب[٢].

الثاني : أنّ كلّ متحيّز، فإمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة، كان مركّباً مؤلّفاً، وإن كان غير قابل للقسمة، فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحد يقول بهذا القول. فثبت أنّه تعالى لو كان متحيزاً، لكان منقسماً مؤلّفاً، وذلك [١٦/أ] محال؛لأنّ كلّ ما كان كذلك، فهو مفتقر في تحقّقه إلى كلّ واحد من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه غيره، وكلّ مركّب، [فهو مفتقر في تحققه إلى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل مركب] [٣] فهو ممكن لذاته فما يكون واجباً لذاته [ق١٣\أ] [يمتنع][٤] أن يكون متحيّزاً[٥].

البرهان الخامس: أنّه لو كان متحيّزاً، لكان مركّباً من الأجزاء[٦]، إذ ليس في العقلاء من يقول إنّه في حجم الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، ولو كان مركباً من الأجزاء، فإمّا أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءاً واحداً من ذلك المجموع، أو يكون الموصوف بهذه الصفات، مجموع تلك الأجزاء، فإن كان الأوّل، كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد، فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة.

وقد بينّا أنّه ليس في العقلاء من يقول بذلك[٧].

وإن كان الثاني، فإمّا أن يقال: القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة، أو يقال : القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة، وقدرة على حدة، والأوّل [محال][٨]؛ لأنّه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة، وهو محال، وإن كان الثاني، لزم أن يكون كل واحد من ذلك الآخر،

---

(١) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١، والمطالب العالية، ٢٧/٢.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١.ومفاتيح الغيب، ١٢٢/١.

(٣) هذه العبارة ما بين قوسين، ساقطة من الأصل.

(٤) في "الأصل " ((ممتنع)).وما أثبته من "أ".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، وانظر: الأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١. ومعالم أصول الدين، ص ٢٦. والمطالب العالية، ٢٨/٢.

(٦) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١.

(٧) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٤٢. والمطالب العالية، ٣٣/٢.

(٨) ((محال)) ساقطة من الأصل.

عالماً قادراً حيًا، فيكون كلّ واحد منها إلهًا قديمًا، وذلك يقتضي كثرة[١] الآلهة، وهو محال[٢].

فإن قيل : أولاً - هذا يشكل بالإنسان، فإنّ ما ذكرتم قائم فيه بعينه. فيلزم أن لا يكون الإنسان جسماً، وهذا مكابرة؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الإنسان ليس إلاّ هذه البنية[٣].

ثمّ نقول :لم لا يجوز أن يقال : قام علم واحد بمجموع تلك الأجزاء إلا أنّه انقسم ذلك المجموع، وقام بكل واحد من تلك الأجزاء، جزء من ذلك العلم.

وأيضًا، لم لا يجوز أن يقال : قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة[٤] بمقدور واحد، وبهذا الطريق، كان مجموع الأجزاء، عالماً بجملة المعلومات، قادراً على جملة المقدورات[١٦/ب].

والجواب[٥] عن الأوّل أن نقول: وأمّا الفلاسفة، فقد طردوا قولهم، وزعموا أنّ الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية[٦]، فإنّ الإنسان عبارة عن الشيء الذي يشير[٧] إليه كلّ أحد بقوله أنا، وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني[٨][٩].

---

(١) في " أ ": ((تكثر)) بدل ((كثرة)).

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١، ومعالم أصول الدين، ص ٤٢، والإشارة، ص ٧٤، والمطالب العالية، ٣٣/٢.والخمسون، ص٣٤، وانظر: محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٨.مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م.حيث يذكر دليل نفي التركيب على الله تعالى، وهو قريب مما ذكره الرازي.

(٣) يقول الرازي: ((القائلون بأن الإنسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة، وعن هذا الجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين، وهؤلاء يقولون: الإنسان لا يحتاج تعريفه إلى ذكر حد أو رسم؛ بل الواجب أن يقال: الإنسان هو الجسم المبني بهذه البنية المحسوسة. واعلم أن هذا القول عندنا باطل وتقريره أنهم قالوا: الإنسان هو هذا الجسم المحسوس، فإذا أبطلنا كون الإنسان عبارة عن هذا الجسم وأبطلنا كون الإنسان محسوساً فقد بطل كلامهم بالكلية)).(مفاتيح الغيب، ٣٣/٢١.وانظر: المعالم في أصول الدين، ص ١١٥).

(٤) عبارة "أ": ((وقدرة على مقدور)).

(٥) عبارة "أ": ((والجواب على السؤال الأول)).

(٦) انظر: ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ٦٨مابعدها، ضبط: أدورد ابن كرنيلوس فنديك الأمريكاني، شركة طبع الكتب العربية بمصر، دار المعارف، ١٣٢٥هـ، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ٢٦/٢.ومعالم أصول الدين، ص ١١٥، والمطالب العالية، ٣٣/٢. والغزالي: معارج القدس في أحوال النفس، ص ٣٢.)

(٧) في "أ": ((يسير)) بدل ((يشير)).

(٨) في "أ": ((بجسماني)) بدل ((جسماني)).

(٩) يقول الرازي: ((اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا» ما هو؟ فمن الناس من يقول: إنه هو هذه البنية، ومنهم من يقول: إنه جسم صار في هذه

قالوا: وأمّا قول من يقول : بأن هذا باطل بالضرورة، لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ الإنسان ليس إلاّ هذه البنية المخصوصة. فقد أجابوا عنه، بأنّ الإنسان مغايرٌ[1] لهذه البنية المشاهدة.

ويدلّ عليه وجوه[2]:

الأوّل: أنّا قد نعقل أنفسنا، حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم[3].

الثاني: أنّي أعلم بالضرورة، أنّي الإنسان الذي كنت موجوداً [ق١٣/ب] قبل هذه المدة بخمسين سنة، وجملة أجزاء هذه البنية متبدّلة، بسبب السمن والهزال، والصحة والمرض، والباقي مغاير لما ليس بباقي[4].

الثالث: [أنّ][5] المشاهد ليس إلا السطح الموصوف بالكون المخصوص، وباتفاق العقلاء، ليس الإنسان عبارة عن هذا القدر، فثبت أن الإنسان ليس بمشاهد البتة[6].

وأمّا سائر الطوائف والفرق، فقد ذكروا **الفرق بين الشاهد والغائب** من وجهين:

البنية، ومنهم من يقول: بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني)) (مفاتيح الغيب، ١٨٩/٣، وانظر نفس المرجع: شرح مذاهب الناس في حقيقة الإنسان، ٣٣/٢١ومابعدها.والأربعين في أصول الدين، ٢٣/٢ومابعدها.)

(١)في "أ": ((مغايراً)). وهو خطأ.

(٢) وما يقول به الفلاسفة من أن الإنسان ليس هذه البنية، هو ما يعتقده الرازي، وقد استدل عليه بوجوه، يقول الرازي: ((الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ويدل عليه وجوه....)) معالم أصول الدين، ص ١١٥.وانظر: مفاتيح الغيب، ٣٣/٢١ وما بعدها.ولباب الإشارات والتنبيهات، ص ١١٧- ١١٨. والمباحث المشرقية، ٢٣٢/٢، ت: محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٠...وهو ما قال به الغزالي أيضاً.(انظر: معارج القدس في أحوال النفس، ص ٣٢.)

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٠/٢٠، ٣٣/٢١. والأربعين في أصول الدين، ٢٤/٢. ومعالم في أصول الدين، ص ١١٥. والغزالي: معارج القدس، ص٣٣.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٠/٢٠، ٣٣/٢١.والأربعين في أصول الدين، ١٨/٢. والمعالم في أصول الدين، ص ١١٥.

(٥) زيادة من "أ".

(٦) يقول الرازي: ((وأما أن الإنسان غير محسوس، فلأن المحسوس إنما هو السطح واللون، ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح.)) (مفاتيح الغيب، ١٣٤/٤، ٣٦/٢١). ويقول الرازي: بعد أن برهن بالدلائل = على الإنسان شيء مختلف عن الجسم: ((فثبت أن الإنسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.)) (معالم أصول الدين، ص ١١٧).

الأول: قال الأشعري(١): "كلّ واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة، وقدرة(٢) على حدة" (٣).

وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن مركبًا من أشياء كثيرة، كل واحد منها عالم قادر حيّ، وهذا ما(٤) لا امتناع فيه. أما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى، فإنه يقتضي تعدد الآلهة، [وذلك محال](٥) فظهر الفرق.(٦)

الثاني: قال ابن الراوندي(٧) :" الإنسان جزء واحد لا يتجزأ في القلب"(٨)، وهذا يقتضي أن يكون الإنسان في غاية الحقارة، وذلك [غير ممتنع](٩).

أما لو قلنا: بمثله(١٠) في حق الله تعالى، يلزم كونه في غاية الحقارة، وذلك لم يقل به عاقل.

---

(١) الأشعري: (٢٦٠ – ٣٢٤هـ)، هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري البصري، مؤسس مذهب الأشاعرة.كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين.ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم.وتوفي ببغداد. بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها " إمامة الصديق " و " الرد على المجسمة " و " مقالات الإسلاميين " الإبانة عن أصول الديانة " مقالات الملحدين " و " الرد على ابن الراوندي "و " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع..(انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ١١/١.والزركلي: الأعلام، ٢٦٣/٤).

(٢) في "أ": ((وبقدرة)) بدل ((وقدرة)).

(٣) لم أجد هذا القول للإمام الأشعري.

(٤) في " أ " ((مما)) بدل ((ما)).

(٥) ساقطة من الأصل.

(٦) **انظر:** أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٦٦.**والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١**.ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص١٥٥، ومعالم أصول الدين، ص٤٢، والإشارة، ص٧٤. والمطالب العالية: ٣٣/٢.

(٧) ابن الراوندي: (ت: ٢٩٨ هـ) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين من أهل مرو الرّوذ. فيلسوف مجاهر بالإلحاد. سكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً، كان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء ثم انسلخ من ذلك كلّه لأسباب عرضت له ولأن علمه كان أكثر من عقله، من كتبه: كتاب: التاج يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب:الزمردة يحتد فيه على الرسل وإبطال الرسالة، وكتاب: نعت الحكمة يسفّه الله تعالى في تكليف خلقه ما لا يطيقون من أمره ونهيه، و كتاب: الدامغ يطعن فيه على نظم القرآن، و كتاب: القضيب الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق خلقه وأحدث لنفسه علماً وغيرها كثير، عاش ست وثلاثون سنة. (انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ١٠٤/٣، والزركلي: الأعلام، ٢٦٧/١،).

(٨) انظر: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص١٠٢، ت: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة.

(٩) عبارة "الأصل": ((يمتنع)).والصحيح ما أثبته من "أ". والله أعلم.

(١٠) كلمة بمثله غير موجودة في نسخة "أ".

وأما السؤال الثاني وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال: العلم[١] انقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء، جزء واحد من ذلك؟[٢].

فنقول: هذا محال، لأنّ كل واحد من أجزاء العلم، إما أن يكون علماً، وإما أن لا يكون علماً، فإن كان الأول، كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علماً على حدة[٣]، وذلك غير هذا السؤال.

وإن كان الثاني: لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفاً بالعلم، والمجموع ليس إلا تلك الأمور، فوجب أن لا يكون المجموع موصوفاً بالعلم والقدرة.[٤]

وأمّا السؤال الثالث، وهو قولهم :كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفاً بعلم متعلق بمعلوم واحد[٥]، وبقدرة متعلقة بمقدور معين.

فنقول: هذا أيضاً محال، لأنه يقتضي كون كل واحد من تلك الأجزاء، عالماً بمعلومات معينة، قادراً على مقدورات معينة، فيرجع حاصل الكلام إلى إثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات، وبالقدرة على بعض المقدورات، وذلك [ينقض][٦] القول بأن إله العالم موجود واحد [٧]. وبالله التوفيق[٨].

البرهان السادس: أنّه تعالى لو كان جسماً، لكانت الحركة عليه إما أن تكون جائزة أو لا تكون جائزة.

والقسم الأول باطل؛ لأنّه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة جائزة عليه إلهاً، فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس [ق١٤/أ] أو القمر أو الفلك[٩]؟

---

(١) عبارة "أ": ((أن العلم)).

(٢) عبارة "أ": ((ذلك العلم)).

(٣) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٥.ومعالم أصول الدين، ص ٤٢.

(٤) انظر: الرازي: الإشارة، ص ٧٤.

(٥) ((واحد)) غير موجودة في "أ".

(٦) في الأصل ((يقتضي)) بدل ((ينقض)) و الصحيح ما أثبته من " أ " لدلالة المعنى. و الله أعلم.

(٧) انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٦٦. والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٠/١. و محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٥. والإشارة، ص ٧٤ و ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٦١١/١.

(٨) عبارة ((و بالله التوفيق)) ساقطة من " أ ".

(٩) انظر: الغزالي: قواعد العقائد، ص١٦٠.والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥١/١. ومفاتيح الغيب، ١٣١/٢٧، والمطالب العالية، ٣٤/٢.والخمسون، ص٣٣-٣٤.

وذلك لأنّ هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع[1] من إلهيتها إلا أمور ثلاثة:

وهي كونها مركبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها موصوفة بالحركة والسكون. فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية، فكيف يمكن الطعن في إلهيتها؟ وذلك عين الكفر والإلحاد وإنكار الصانع تعالى[2].

والقسم الثاني: [١٤/ب] وهو أن يقال: إنه جسم، ولكن الانتقال والحركة عليه محال.

فنقول هذا باطل من وجوه[3]:

الأول: أن هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على الحركة، وهذا صفة نقص، وهو على الله تعالى محال[4].

الثاني: أنّه لما كان جسماً، كان مثلاً لسائر الأجسام، فكانت الحركة جائزة عليه.[5]

الثالث: أنّ القائلين بكونه جسماً مؤلفًا من الأجزاء والأبعاض، لا يمتنعون من جواز الحركة عليه، فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء.

فتارة يقولون: إنه جالس على العرش وقدماه على الكرسي، وهذا هو السكون، وتارة يقولون:إن ينـزل إلى [السماء][6] الدنيا، وهذا هو الحركة[7].

فهذا مجموع الدلائل الدالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر، وبالجملة فليس بمتحيز [8].

أما [شبهة][9] الخصم فمن وجوه[10]:

الشبهة الأولى: أنّ العالم موجود، والباري تعالى موجود، وكل موجودَين، فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة [11]، وكون

---

(١) عبارة " أ " ((يمتنع)) بدل ((يمنع)).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٢/١٤، ١٨١/٥.

(٣) انظر هذه الوجوه: الرازي: المطالب العالية، ٣١/٢. وانظر: برهان الغزالي على تنزيه الله تعالى عن الجسمية، قواعد العقائد، ص١٥٩.

(٤))) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٢/١٤.والخمسون، ص٣٧.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٢/١٤.والإشارة، ص ٧٤.ومعالم أصول الدين، ص٤٢.

(٦) عبارة الأصل ((سماء)) بدلاً من ((السماء)) الواردة في " أ ".

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٣٠/٣. وانظر: رده على هذه الشبهة، ١٢٣/٧.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٤/٧-١٢٥.والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١وما بعدها.ومعالم أصول الدين، ص٤١ومابعدها. والمطالب العالية، ٣٤/٢.

(٩) هكذا وردت في النسخين و لعل الصواب ((شُبَه)) بدل ((شبهة)).

(١٠) عبارة "أ": ((فهي من وجوه)).

(١١) سارياً في الآخر: مثل العرض والجوهر، ومبايناً عنه في الجهة: مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائماً بالنفس. (انظر: **الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١.)**

الباري سبحانه سارياً في العالم محال، فلا بد وأن يكون مباينًا عنه بالجهة، وكل ما كان كذلك فهو متحيز.

ثمّ إنه إمّا أن يكون غير منقسم، فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال، وإما أن يكون شيئًا كثيراً مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وهو المقصود.(١)

الشبهة الثانية: إنّا لم نشاهد حيًا عالمًا قادراً إلا وهو جسم، وإثبات شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل، ولا يقرّ به القلب، فوجب القول بكونه تعالى جسمًا.(٢)

الشبهة الثالثة: أنّه تعالى عالم بالجسمانيات، وكل من كان كذلك فقد حصر في ذاته صور الجسمانيات(٣) وكل من كان كذلك، كان جسمًا(٤).

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٥٧/٢، وانظر: رد الرازي على هذه الشبهة، مفاتيح الغيب، ١٨١/٥. والأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١، وانظر: تعليق ابن تيمية على كلام الرازي في هذه الشبهة ودفاعه عن الكرامية فيما يدعونه من إثبات الجهة والحيز لله، تعالى الله عن ذلك، وذلك برده حجج الرازي العقلية والسمعية. (انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٣١٩/٢- ٣٣٠ وما بعدها.)

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٠/٢. يقول القاضي عبد الجبار: إن الذي دعا المشبهة إلى القول بأن الله تعالى جسم، قياسهم الله تعالى على الشاهد، وقالوا: أن القادر العالم لا يكون إلا جسمًا، وعلى هذا فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا. وأيضًا أنهم تصوروا أن الموجودات، أجسام وأعراض، والله ليس عرضًا، فهو إذًا جسمًا.(انظر: عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٠-٢٦١.والنسفي:تبصرة الأدلة، ١٨١/١.) ويقول ابن تيمية مؤكداً على صحة هذه الشبهة: ((الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي، اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائمًا، وهو الجسم وصفاته، ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية ، بل بالضرورة.)) (بيان تلبيس الجهمية، ٩٧/١.) ويقول أيضًا: ((ومعلوم أن كون الباري ليس جسمًا ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة..... وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما وما لا يكون جسما يكون معدومًا، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول)). (بيان تلبيس الجهمية، ٩٣/١-٩٤.) و هل يقصد ابن تيمية بكلامه هذا أن الله سبحانه وتعالى جسم متحيز؛ لأن الوهم والخيال لا يتصور موجودا إلا على هذه الكيفية ؟ولأن على حسب زعمه ما لا يكون جسمًا يكون معدومًا، وهل بالإمكان قياس الذات العلية بالمخلوق حتى يصح هذا الكلام ؟ وهل ما ينطبق على البشر يجب بالضرورة أن ينطبق على الله سبحانه وتعالى؟.فأين نحن من قوله تعالى: = {**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**}[الشورى: ١١/٤٢].وأنى لوهمنا وخيالنا أن يعقل ذات الله تعالى، حتى نصفه بأنه جسم ومتحيز، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(٣) عبارة "أ": ((فقد حصل في ذاته محصور الجسمانيات)).

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٥٨/٢.

فهذه مقدمات [ثلاث][1] متى ظهرت، لزم القول بأنه تعالى جسم. [ق١٤/ب]

أما المقدمة الأولى: فقد اتفق المسلمون عليها، وأيضًا فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير المخصوصة [١٨/أ] والأشكال المخصوصة، أشياء حدثت بعد العدم فلا بد لها من خالق، وذلك الخالق هو الله تعالى، وخالق الشيء لا بدّ وأن يكون عالمًا به، فثبت أن خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات.[2]

أما المقدمة الثانية: فهي في بيان أن العالم بهذه الجسمانيات، يجب أن يحصل في ذاته صور الجسمانيات، فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالمًا بها قبل وجودها، وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها، والعالم بالشيء يجب أن يتميز ذلك المعلوم في علمه عن سائر المعلومات، وإلا لم يكن عالمًا، وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره، فذلك المعلوم ليس عدمًا محضًا؛ لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز، فذلك المعلوم يجب أن يكون موجودًا، وهي غير موجودة في الخارج؛ لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها، ولما لم تكن موجودة في الخارج، وجب أن تكون موجودة في علم العالم.[3]

وأما المقدمة الثالثة : فهي في بيان أن من حصر في ذاته صور الجسمانيات، وجب أن يكون جسمًا.

فالدَّليل عليه أن من علم مربعا مجنحًا[4] بمربعين متساويين، وجب أن تحصل هذه الصورة في ذات ذلك العالم، وذلك العالم لا بد وأن يميز بين ذينك المربعين الطرفين، وذلك الامتياز ليس في الماهية، ولا في لوازمها؛ لأنهما متماثلان في الماهية، فلا بد وأن يكون بالعوارض، ولو كان محلاهما واحدًا[5] لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء[6] من العوارض، لأن المثلين إذا حصلا في محل واحد، فكلّ عارض يعرض لأحدهما، فهو بعينه عارض للآخر[7]، وذلك يمنع من حصول الامتياز.

ولما بطل هذا، وجب أن يكون محل صورة أحد المربعين مغايرًا لمحل المربع الآخر[8]، حتى يكون [امتياز][1] أحد المحلين عن الثاني، سببًا لامتياز

---

(١) في الأصل ((ثلاثة)) و الصحيح ما أثبته من " أ " لأن العدد يخالف المعدود هنا.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٩/٢٧، ١٢١/١٢.والمباحث المشرقية، ٤٩١/٢.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢١/١٢.ومعالم أصول الدين، ص ٥٤.والمباحث المشرقية، ٤٩١/٢.

(٤) عبارة "أ": ((محتجًا)).

(٥) عبارة "أ": ((واحدٌ)).

(٦) عبارة "أ": ((لشيء)).

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٩/١٣، والأربعين في أصول الدين، ١٥٧/١.

(٨) في "أ" ((لمحل الامتياز)) بدل ((لمحل المربع الآخر)).

إحدى الصورتين عن الأخرى، وامتياز أحد المحلين عن الثاني [١٨/ب] لا يحصل [ق١٥\أ] إلا إذا كان ذلك المحل(٢) جسماً منقسماً.

فثبت أنّ خالق العالم مدرك للجسمانيات، وثبت أنّ كل من كان كذلك فهو جسم، فيلزم أن يكون إله العالم جسما(٣ً).

والجواب عن الشبهة الأولى:

أنّا بينا أنّ قولهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة، مقدمة غير بديهية؛ بل مقدمة محتاجة في النفي والإثبات إلى برهان منفصل(٤)، فسقط هذا الكلام.

والجواب عن الشبهة الثانية:

ما بيناه أنّه لا يلزم من عدم النظير والشبيه(٥) للشيء عدم ذلك الشيء، فسقطت هذه الشبهة.(٦)

والجواب عن الشبهة الثالثة:

أن مدار هذه الشبهة على حرف واحد، وهو أن من علم شيئًا، فقد ارتسمت صورة المعلوم في ذات العالم، وهذا باطل.

والدليل عليه:أنّه يمكننا تخيل صورة البحر والجبل. فهذه الصورة لو كانت مرتسمة في ذاتنا، لكانت ذاتنا إما أن تكون هو هذا الجسم، وإما أن تكون جوهرًا مجردًا.

والأول محال؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الصورة العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير (٧).

وأمّا الثاني فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات، [يمكن](٨) انطباعها فيما لا يكون جسماً ولا متحيزاً، وذلك [يوجب](٩) سقوط هذه الشبهة(١٠) وبالله

---

(١) عبارة "الأصل": ((امتاز)) بدل ((امتياز)).وما أثبته من"أ.

(٢) عبارة "أ": ((محل ذلك الصورة)).

(٣) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٥٨/٢.

(٤) تقدم الكلام عن هذه الشبهة في أول الكتاب، انظر: ص ١٥٥-١٥٦ من البحث، وانظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١-١٥٣.والمطالب العالية، ٩/٢ وما بعدها.

(٥) ((والشبيه)) ليست في "أ".

(٦) انظر: ص١٧١، من البحث.

(٧) يقول الرازي: إن نقطة الناظر جسم صغير، وعلى هذا فيستحيل انطباع الصورة العظيمة فيه، لأن الصورة المنطبعة صغيرة والصورة المرئية في نفس العالم عظيمة. (انظر: مفاتيح الغيب، ١٣٣/٢٧.)

(٨) عبارة "الأصل" ((لا يمكن)) وما أثبته من "أ" ولعله الصواب.وهذا ما ورد في المطبوع أيضًا.

(٩) عبارة: الأصل" ((موجب)).وما أثبته من "أ".

(١٠) يقول ابن تيمية: ((مثل هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين، وإنما هو كلام

التوفيق.

طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة، يهابه من ما يفهمه، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه، وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع كثير منتشر في غير هذا الموضع، وكل من أمعن النظر وفهم حقيقة الأمر، علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماً وأبر قلوباً وأقل تكلفاً، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحق وردوا الباطل.) (بيان تلبيس الجهمية، ٦٢٨/١.)

وقد بينت سابقاً عدم صحة كلام ابن تيمية هذا، وأن السلف الصالح والأئمة قد نفوا عن الله تعالى مالا يليق به، فقد نفوا عنه الجوهرية والجسمية والعرضية، وأنهم كانوا يقولون هذا في معرض تنزيه الله تعالى، وردا على من وصف الله تعالى بشيء من المعاني المستحيلة.كما أن ابن تيمية نفسه يقول: ((وقد علم أن الخالق ليس مماثلاً للمخلوق، وأن هذه الصفات وإن كانت أعياناً **فليست لحماً ولا عصباً ولا دماً ولا نحو ذلك**)) فلماذا ينكر على أهل السنة والجماعة قولهم بأن الله تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض؟

الفصل الرابع

في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصًا بشيء من الأحياز والجهات[١].

البرهان الأول:

لو كان تعالى مختصاً بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هناك، لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم، فإن كان منقسماً كان مركبًا، وقد تقدم إبطاله، وإن لم يكن منقسماً كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ، وذلك باطل باتفاق كل العقلاء[٢].

وأيضاً: فلأن من ينفي الجوهر الفرد يقول: هذا محال؛ لأنّ كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس أنه ههنا أو هناك، فإنه[٣] لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وذلك يوجب كونه منقسماً.

فثبت أن كونه مشاراً إليه بحسب الحس، يفضي إلى هذين القسمين الباطلين، فوجب أن يكون القول به باطلاً [٤].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال:أنّه تعالى واحد منـزه [ق١٥\ب] عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيماً؟

قوله: "العظيم يجب أن يكون مركبًا منقسماً"، وذلك ينافي كونه واحدًا.

قلنا : سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد، فلم قلتم: إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير

---

(١) انظر: الغزالي: قواعد العقائد: ص١٦٢ومابعدها، الأصل السابع: العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات، و الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩، والرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤ومابعدها.والخمسين في أصول الدين، ص٣٦، والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١. والمطالب العالية، ١٤٥/١ومابعدها. والنيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٨٣. وانظر: جمال الدين بن سعيد الغزنوي: أصول الدين، ص٦٧ وما بعدها. أما ابن تيمية فإنه يُنكر علي الرازي وعلى كل من يقول: بأن الله تعالى ليس بمتحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ويُبدِّع كلّ من قال ذلك، يقول ابن تيمية: ((إن القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ولا له أصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار أنبيائه، بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله.)) (بيان تلبيس الجهمية، ٤٩٨/٢). وقد بينا فيما سبق فساد هذا الكلام وعدم صحته. وأن المقصود من مثل هذا الكلام تضليل العامة وإثارة شكوكهم حول أهل السنة والجماعة.

(٢) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، و الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٦/١.ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٥. والمطالب العالية، ٣٧/٢.

(٣) ((فإنه)) ليست في "أ".

(٤) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٢/١٤-٨٦، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٦/١. والمطالب العالية، ٣٧/٢.

جامع باطل[1]، وأيضًا لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر؟[2]

قوله: "إنّه حقير وذلك على الله تعالى محال".

قلنا: الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة، ولا يمكن أن يُحسّ به يكون كالعدم، فيكون أشدّ حقارة، فإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك؟ [3]

والجواب عن السؤال الأول: أن نقول: إنه إذا كان عظيمًا، لا بدّ وأن[4] يكون منقسمًا، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هذا بناء على البرهان القطعي.

وذلك لأنّا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم، فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أولا يحصل، فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايرًا له، إذ لو جاز أن يقال: إن هذا المشار إليه عين غيره، جاز أن يقال: إن هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي إلى تجويز أن يكون الجبل شيئًا واحدًا أو جزءًا واحدًا لا يتجزأ مع كونه جبلاً، وذلك شك في البديهيات.

فثبت أنه لا بد من التزام [التركيب][5] والانقسام، وأما إن لم يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها [١٩/ب] شيء آخر، فحينئذ، تكون نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزأ، وذلك باطل باتفاق العقلاء[6][7].

فثبت أن هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هو مبني على [التقسيم][8] الدائر بين النفي والإثبات[9].

واعلم أنّ [الحنابلة القائلين][10] بالتركيب والتأليف أسعد حالاً من هؤلاء

---

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٦.والنسفي: بحر الكلام، ١٨٠/١.

(٢) يقول النسفي: إن لفظة العظيم في الشاهد تطلق على كثرة الأجزاء، وعلى رفعة القدر والجلال، فإذا أطلقت هذه اللفظة على الغائب، فإنه يراد به ما يصح عليه من المعنيين، وهو الجلال والرفعة دون ما لا يصح عليه وهو التركيب وكثرة الأجزاء. (انظر: تبصرة الأدلة، ١٨٠/١.)

(٣) انظر الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥١/٧، والمطالب العالية، ٣٨/٢.

(٤) عبارة "أ": ((لا بد أن)) بدون الواو.

(٥) عبارة الأصل ((التركب)) وما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "أ": ((وذلك باتفاق العقلاء باطل)).

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، والمطالب العالية، ٣٨/٢.

(٨) وردت في النسختين ((القسم)) ولعل الصحيح ما أثبته وهو أيضًا ما ورد في المطبوع.

(٩) أي القسمة المنحصرة، أو ما يسمى (قياس الخلْف).

(١٠)ورد في النسختين:((الحنابلة والقائلين)) ولعل الصحيح: ((الحنابلة القائلين)) بدون ((و)) وهو ما ورد في المطبوع.

الكرامية؛ وذلك لأنّهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض[١].

أما هؤلاء الكرامية[٢] فإنهم زعموا أنّه مشار إليه بحسب الحس، وزعموا أنه عظيم غير متناه، ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة.

فلا جرم صار قولهم قولاً على خلاف بديهة العقل[٣].

قوله: "الذي لا يحس به البتة، أشدّ حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ".

قلنا: كونه موصوفًا بالحقارة، إنما يلزم لو كان له حيزٌ ومقدارٌ حتى يقال : إنه أصغر من غيره، أما إذا كان منـزهًا عن الحيز والمقدار، لم يحصل بينه وبين غيره مباينة [ق١٦\أ] في الحيز والمقدار، فلم يلزم وصفه بالحقارة[٤].

البرهان الثاني: في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة.

أنّه لو كان مختصاً بالحيز والجهة[٥] لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة، وهذا محال فكونه في الحيز والجهة محال[٦].

بيان الملازمة : أنّ الحيز والجهة أمر موجود[٧].

والدَّليل عليه وجوه[٨]:

الأول: وهو أنّ الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية، بدليل أنهم قالوا: يجب أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة الفوق، ويمتنع أن يكون حاصلاً[٩] في سائر الجهات[١٠].

---

(١) وهؤلاء جهلة الحنابلة، وهم الذين التزموا الأجزاء والأبعاض، والجوارح والأعضاء، وقالوا هو جسم لا كالأجسام. وليس كل الحنابلة كما أشرت إلى ذلك سابقاً.

(٢) عبارة "أ": ((الكرامية وذلك لأنهم فإنهم)) بزيادة ((وذلك لأنهم)).

(٣) انظر: المطالب العالية، ٣٨/٢-٣٩.وانظر: رد الرازي على هذه الشبهة، مفاتيح الغيب، ٩٣/١٤.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، والمطالب العالية، ٣٩/٢.

وانظر: رد ابن تيمية على هذا الكلام: بيان تلبيس الجهمية، ٤٧/٢ وما بعدها.

(٥) عبارة "أ": ((بحيز وجهة)) بدل ((بالحيز والجهة)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤، والمطالب العالية، ٣٩/٢، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٦، ت: د/ثائر علي الحلاق. يقول الإمام أبو حنيفة في الوصية: ((نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى، من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه....فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوق، ولو صار محتاجاً إلى الجلوس والقرار، فقبل خلق العرش أين كان الله تعالى ؟فهو منزه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)) (الوصية: ص٣٩).

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤. ولباب الإشارات، ص ١٠١.

(٨) انظر هذه الوجوه: الرازي: المطالب العالية، ٣٩/٢-٤٠.

(٩) في "أ" ((ويمتنع حصوله)) بدل ((ويمتنع أن يكون حاصلاً)).

(١٠) وهذا قول الكرامية، انظر: البزدوي: أصول الدين، ص٤٠.والشهرستاني: الملل والنحل، ١٠٨/١.والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠٣. و الرازي: الأربعين في أصول

أعني: التحت واليمين واليسار، ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات وإلا لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات.

وإذا ثبت أنّ هذه الأحياز مختلفة في الماهية[١] وجب كونها أمورًا موجودة [٢٠/أ]؛ لأنّ العدم المحض يمتنع كونه كذلك[٢].

الثاني:وهو أنّ الجهات مختلفة بحسب الإشارات، فإنّ جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف، يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية، وهذه المقدمة بديهية[٣].

الثالث: الجوهر[٤] إذا انتقل من حيز إلى حيز، فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه.

فثبت بهذه البراهين الثلاثة أنّ الحيز والجهة أمر موجود.[٥]

ثم إنّ المسمى بالحيز والجهة، أمر مستغن في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر فيه، وأمّا الشيء الذي [يكون][٦] مختصاً بالجهة والحيز، فإنّه يكون مفتقرًا إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله إلا مختصاً بالجهة، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير[٧].

وإنما قلنا: إن ذلك محال لوجوه[٨]:

الأوّل: أنّ المفتقر في وجوده إلى الغير، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك

الدين، ١٥٥/١. والآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ١٨٠/١.

(١) عبارة "أ": ((الماهيات)) بدل ((الماهية)).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤-٨٦، والمطالب العالية، ٣٩/٢.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤.

(٤) عبارة "أ": ((أن الجوهر)).

(٥) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٤٠/٢.ولباب الإشارات، ص ١٠١.

(٦) في الأصل ((لا يكون)) والصحيح ما أثبته من "أ" وهو موافق للمطبوع.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤، والمطالب العالية، ٤٠/٢، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٦، ت: د/ثائر علي الحلاق.

ويقول الإمام البابرتي في شرحه على العقيدة الطحاوية: ((وإنما قال: (هو مستغن عن العرش وما دونه) نفياً لتوهم الحاجة إلى التمكن على العرش والتحيز في الجهة كما قاله المجسمة، فإن العرش حادث بإحداثه، فقبل خلقه كان مستغنيا عن المكان، فلو تمكن عليه بعده صار مفتقرا إليه، وهو من أمارات النقص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.)) (شرح العقيدة الطحاوية، ص ٩٣-٩٤، ت: د/عارف آيتكن، مراجعة د/عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة الكويت، ط١، ١٩٨٩م. و أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٤.)

(٨) انظر: هذه الوجوه: المطالب العالية /٤٠/٢.

الغير عدمه، وكل ما كان كذلك كان ممكنًا لذاته، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال[1].

الثاني: أنّ المسمى بالحيز والجهة أمر مركب[2] من الأجزاء والأبعاض، لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر، ويمكن وصفه بالزائد والناقص، وكل ما كان كذلك كان مفتقراً في تحققه إلى تحقق أجزاءه، وجزء الشيء غيره، وكل ما كان كذلك كان مفتقراً إلى غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته، [ق١٦\ب] ولو[3] كان الله تعالى مفتقراً إليه، لكان مفتقراً إلى الممكن لذاته، والمفتقر إلى الممكن لذاته أولى أن يكون ممكنًا لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، وهذا محال[4].

الثالث: أنّه لما كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة، لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل، فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى، وذلك محال بإجماع المسلمين[5].[٢٠/ب]

فثبت بهذه الوجوه : أنّه لو كان تعالى في حيز، لكان مفتقراً إلى الغير، وثبت أن هذا محال، فيلزم امتناع[6] كونه تعالى في الحيز والجهة[7]

فإن قيل: لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالجهة والحيز إلا كونه تعالى مبايناً عن العالم منفرداً عنه، ممتازاً عنه، وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود أمر[8] سوى ذات الله تعالى، فبطل قولكم: لو كان تعالى في الحيز لكان مفتقراً إلى الغير.

والذي يدل على صحة ما ذكرناه، أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه، فإذا عقلنا هذا المعنى ههنا، فلم لا يجوز مثله في كون الباري تعالى مختصاً بالحيز والجهة؟

والجواب : أما قوله: "الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً".

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤.

(٢) عبارة "أ": ((متركب)).

(٣) عبارة "أ": ((فلو)).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤، ٨٢/٥، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٥.ولباب الإشارات والتنبيهات، ص ١٣٧. ومعالم أصول الدين، ص ٢٦-٢٧. والمطالب العالية، ٤٠/٢.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤.

(٦) ((امتناع)) ليست في "أ".

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤. والمطالب العالية، ٤٠/٢.

(٨) عبارة "أ": ((أمر آخر)).

فجوابه: أنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة[١].

وبعد قيام البراهين على صحته، لا يبقى في صحته شك.

وأما قوله : "المراد من كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة[٢]، كونه تعالى منفرداً عن العالم[٣] [أو ممتازاً على العالم أو مبايناً للعالم]"[٤].

فنقول: هذه الألفاظ كلها مجملة، فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد [بها][٥] المخالفة في الحقيقة والماهية، وذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه لا يقتضي الجهة.

والدَّليل عليه[٦] وهو أن حقيقة ذات الله تعالى، مخالفة لحقيقة الحيز والجهة، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة، فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل.

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك. وهذا هو مراد الخصم من قوله : أنه تعالى مباين عن العالم ومنفرد عنه وممتاز عنه، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة [٢١/أ] أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمراً موجوداً، ويقتضي أن يكون المتحيز محتاجاً إلى الحيز[٧].

قوله: "الأجسام حاصلة في الأحياز".

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/١٤، والمطالب العالية، ٤١/٢. يقول ابن تيمية: ((بأن الحيز لا يجب أن يكون أمراً وجودياً وإبطال ما يستدل به على خلاف ذلك)). (بيان تلبيس الجهمية، ١٨١/٢.)

(٢) عبارة "أ": ((الجهة والحيز)).

(٣) يقول ابن تيمية: ((وقد ثبت عن أئمة السلف، أنهم قالوا: لله حد، وان ذلك لا يعلمه غيره وانه مباين لخلقه، وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنفات، وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الاولين.)) (بيان تلبيس الجهمية، ١٠٩/٢).

ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب: ((إن الجهة المضافة إلى الله تعالى، ليست أمراً موجوداً ، فانه لا معنى لكون الباري في الجهة الا كونه مبايناً للعالم ممتازاً عنه منفرداً، وهو لا يقتضي وجود أمر سوى ذات الله)) (١٤٦/٢). وبذلك يتبين لنا أن ابن تيمية يثبت الحد والجهة لله تعالى، لكنه يقول: أن معنى كونه في الجهة أنه مباين منفرد عن العالم. وينسب ذلك لأئمة الحديث والسنة، وقد بينا سابقاً أنهم بريئون من ذلك، فهم ينفون الحد والجهة والحيز عن الله تعالى. (انظر:الطحاوي: العقيدة الطحاوية، ص١١، والكوثري: مقالات الكوثري، ص٤١١.)

(٤) عبارة "الأصل": ((وممتازاً عن العالم و مبايناً للعالم)).ولعل الصحيح ما أثبته من "أ". والله أعلم. وهو الموافق = للمطبوع، وورد في المطالب العالية، انظر: ٤١/٢.

(٥) في "الأصل": ((به)) بدل ((بها)).وما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "أ": ((على ذلك)) بدل ((عليه)).

(٧) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٤١/٢.

فنقول:[ق١٧/أ] غاية ما في الباب أن يقال:الأجسام محتاجة في وجودها إلى شيء آخر، وهذا غير ممتنع، أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده إلى شيء آخر، ممتنع، فظهر الفرق[١].

البرهان الثالث: في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة.

هو أنه لو كان مختصاً بحيز وجهة، لكان لا يخلو إما أن يقال: إنه غير متناه من جميع الجوانب، أو يقال: إنه غير متناه من بعض الجوانب، ومتناه من بعض الجوانب أو يقال: إنه متناه من كل الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة[٢]. فالقول بكونه تعالى مختصاً بجهة وحيز باطل[٣].

أما أنه يمتنع أن يكون غير متناه من كل الجوانب **فيدلّ عليه وجوه[٤]**:

الأوّل: أن وجود بعد لا نهاية له محال، والدليل عليه[٥]، أن فرض بعد غير متناه، يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون محالاً[٦].

إنما قلنا: إنّه يفضي إلى المحال؛ لأنّا إذا فرضنا بعداً غير متناه، وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازياً له، ثم زال هذا الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة[٧]، فنقول : هذا يقتضي أن يحصل في الخط الأوّل الذي هو غير متناه، نقطة هي أوّل نقطة المسامتة، وذلك لأنّ الخط المتناهي ما كان مسامتاً للخط الغير المتناهي، ثم صار مسامتاً له، فكانت هذه المسامتة حادثة، فهذه المسامتة في أول [أوان][٨] حدوثها لا بدَّ وأن تكون[٩] مع نقطة معينة، فتكون تلك النقطة، هي أوّل نقطة المسامتة لكن كون ذلك الخط[١٠] غير متناه يمنع من ذلك، لأن المسامتة مع النقطة الفوقانية، تحصل قبل[١١] المسامتة مع النقطة التحتانية، فإذا كان الخط غير متناه، فلا نقطة فيها [٢١/ب] إلا وفوقها نقطة أخرى، وذلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الأولى مع نقطة

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٤١/٢.

(٢) عبارة "أ": ((الثلاثة كلها باطلة)).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٧/١٤، والأربعين في أصول الدين، ١٥٧/١.ومعالم أصول الدين، ص٤٣.والخمسون، ص٣٦.

(٤) انظر هذه الوجوه: الرازي: المطالب العالية، ٤٣/٢.

(٥) عبارة "أ": ((والدليل أن فُرض)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٢/٥.

(٧) سامته مسامتة: قابله ووازاه، (انظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، باب: التاء، مادة (سمت)، ١١١٢/١.)

(٨) وردت في النسختين ((آن)) ولعل الصحيح ما أثبته بدلالة المعنى والسياق، وهو الموافق للمطبوع أيضاً.

(٩) عبارة "أ": ((لا بد أن يكون)).

(١٠) عبارة "أ": ((ذلك الخير)).

(١١) عبارة "أ": ((تحصل في)).

معينة.

فثبت أن هذا يقتضي أن يحصل في خط[1] الغير المتناهي نقطة هي أوّل [نقطة][2] المسامتة، وأن لا يحصل ذلك، وهو[3] المحال إنما يلزم من فرضنا[4] أن ذلك الخط غير متناه[5][6][فوجب أن يكون ذلك محالاً][7]. فثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال[8].

الوجه الثاني: [ق١١٧ب] وهو أنّه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالاً، فعند هذا لا يمكن إقامة الدلائل على كون العالم متناهياً بكليته، وذلك باطل بالإجماع[9].

الوجه الثالث: أنّه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب، وجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته، فحينئذ يلزم أن يكون العالم مختلطاً بأجزاء ذاته، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك، وهذا لا يقوله به[10] عاقل[11].

أمّا القسم الثاني: وهو أن نقول أنّه غير متناه من بعض الجوانب، ومتناه من البعض[12]، **فهو أيضاً باطل[13] لوجهين**:

الأوّل: أنّ البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه، قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب[14].

الثاني: أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه، والجانب الذي فرض أنه متناه، إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية، وإما أن لا يكونا كذلك.

أما القسم الأوّل: فإنّه يقتضي أن يصحّ على كل واحد من هذين الجانبين

---

(١) عبارة "أ": ((الخط)).

(٢) في "الأصل" ((نقط)). وما أثبته من "أ".

(٣) في "أ" ((وهذا)) بدل ((وهو)).

(٤) عبارة "أ": ((أن فرضنا)).

(٥) في "أ" ((متناهي)).

(٦) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٣٥-١٣٦.

(٧) ما بين منكسرين ساقط من "أ".

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٢/٥.

(٩) يقول الرازي: ((أن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال)) (مفاتيح الغيب، ٨٢/٥. ومعالم أصول الدين، ص٤٤.)

(١٠) في "أ" ((لا يقوله عاقل)) بدل ((لا يقول به)).

(١١) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤. و الأربعين في أصول الدين، ١٥٧/١. ومعالم أصول الدين، ص ٤٣-٤٤.والمطالب العالية، ٤٢/٢.

(١٢) عبارة "أ": ((من سائر الجوانب)) بدل ((من البعض)).

(١٣) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤-٨٧ ومعالم أصول الدين، ص ٤٣-٤٤

(١٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤، ومعالم أصول الدين، ص ٤٣-٤٤

ما صحّ على الجانب الآخر، وذلك يقتضي جواز أن ينقلب [١] الجانب المتناهي غير متناه، والجانب الغير المتناهي متناهياً، وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى، وَهو محال.[٢]

وأما القسم الثاني: وهو القول بأنّ أحد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية، **فنقول: إن هذا محال من وجوه:** [٢٢/أ]

الأوّل: أنّ هذا يقتضي كون ذاته مركبًا من أجسام مختلفة في الماهيات والحقائق، وذلك التزام بكونه مركبًا مؤلفا، وهو باطل لما بيناه[٣].

الثاني: أنّا بينا أنّه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتد في الجهات المختص بالأحياز، وبيّنا أنّ هذا القدر يمتنع أن يكون صفة؛ بل يجب أن يكون ذاتًا، وبينّا أنّه متى كان الأمر كذلك، كان جميع المتحيزات متساوية[٤]. وإذا كان الأمر كذلك امتنع القول بأنّ أحد جانبي ذلك الشيء مخالف للجانب[٥] الآخر [ق١٨/أ] في الماهية والحقيقة.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال: إنّه متناه من كل الجوانب. فهذا أيضاً باطل من وجهين. [٦]

الأوّل: أنّ كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب، كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان، وكلّ ما كان كذلك، لم يترجح ذلك القدر المعين على ما هو أزيد منه أو أنقص منه إلا لمرجّح، وكلّ ما كان كذلك، كان محدثًا على ما بيناه[٧].

الثاني: أنّه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب فحينئذ يفرض[٨] فوقه أحياز خالية وجهات فارغة، فلا يكون[٩] هو تعالى فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى، وأيضاً فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ، فلو افترض فوقه حيز [خال][١٠]، لكان قادراً على أن يخلق

---

(١) عبارة "أ": ((وذلك يقتضي أن يجوز أن يقلب)).بدل((وذلك يقتضي جواز أن ينقلب)).

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ٨٤/١٤، و الأربعين في أصول الدين ١٥٧/١.ومعالم أصول الدين ص٤٣-٤٤.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٢/٥. والأربعين في أصول الدين، ١٥٧/١. ومعالم أصول الدين، ص ٤٣.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٦/١.

(٥) عبارة "أ": ((لجانب)) بدل ((للجانب)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤، ومعالم أصول الدين، ص٤٣-٤٤.والمطالب العالية، ٤٣/٢.

(٧) الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤. و الأربعين في أصول الدين، ١٥٨/١. ومعالم أصول الدين، ص٤٣-٤٤.

(٨) عبارة "أ": ((يفترض)).

(٩) عبارة "أ": ((بأنه تعالى)) بدل ((بأن الله تعالى)).

(١٠) وردت في النسختين ((خالي)) ولعل الصحيح ما أثبته. وهو ما ورد في المطبوع.

منه جسماً، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى، وذلك عند الخصم محال[١].

فثبت أنّه تعالى لو كان في جهة، [لم يخل][٢] الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة، وثبت أنّ كل واحد منها محال، فكان القول بأنّ الله تعالى في الحيز والجهة محالاً[٣] وبالله التوفيق.

فإن قيل: ألسَتم تقولون: إنه تعالى غير متناه في ذاته، فيلزمكم جميع ما التزمتموه علينا.

قلنا: إنّ الشيء يقال له : **إنّه غير متناه على وجهين**: **أحدهما**: أنّه غير مختص بحيز وجهة، ومتى كان كذلك [٢٢/ب] امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحدٌّ.[٤]

والثاني: أنّه مختص بحيز وجهة، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحدّ، فنحن إذا قلنا: إنه لا نهاية لذات الله تعالى، عنينا به التفسير الأول، فإن كان مرادكم ذلك، فقد ارتفع النـزاع بيننا وبينكم، وإن كان مرادكم هو الوجه الثاني، فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدَّليل، ولا ينقلب ذلك علينا؛ لأنا لا نقول أنه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الإلزام، فظهر الفرق.

البرهان الرابع: على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز.

هو أنّه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز، لكان إما أن يحصل فيه مع وجوب أن يحصل فيه أو لا مع وجوب أن يحصل فيه[٥]، والقسمان باطلان، فكان القول بأنه تعالى: حاصل في الجهة محالاً[٦].

إنما قلنا: إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه:

الأوّل: أنّ ذاته مساوية لذات سائر[٧] الأجسام في كونه حاصلاً في الحيز ممتداً في الجهة، وإذا ثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٧/١٤، والأربعين في أصول الدين، ١٥٨/١. ومعالم أصول الدين، ص٤٣-٤٤.

(٢) عبارة الأصل: ((لما يخلو)) وفي "أ" ((لم يخلو)) والصحيح ما أثبته والله أعلم.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤.والمطالب العالية، ٤٤/٢.

(٤) يقول الرازي: إن كل معلوم فهو متناه، وكل ما هو غير متناه يستحيل أن يكون معلوماً. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٣/٤). ويقول: ((نسبة معلومات جميع المخلوقات إلى معلومات الله تعالى نسبة متناه إلى غير متناه)) (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٣/٢١.)

(٥) ((فيه)) ليست في "أ".

(٦)، انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢، ٤٥. ذكر صفي الدين الهندي هذا البرهان وفصل فيه، انظر: صفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٥، ت: د/ثائر علي الحلاق.

(٧) عبارة "أ": ((لسائر ذوات الأجسام)).

الذات [ق١١٨ب] على ما بيناه في البرهان الأوّل في نفي كونه تعالى جسماً. وإذا ثبت التساوي مطلقاً، فكل ما صحّ على أحد المتساويين وجب أن يصحّ على الآخر، ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز، وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها في ذلك الحيز، وهو المطلوب[١].

الثاني: أنّه لو وجب حصوله في تلك الجهة، وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات، فحينئذ تكون الجهة شيئاً موجوداً[٢].

فإذا كان الباري تعالى واجب الحصول في الجهة أزلاً وأبداً، لزم إثبات قديم آخر مع الله تعالى في الأزل، وذلك محال[٣].

الثالث: أنّه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال: إن اختصاصه بتلك الجهة واجب، جاز أيضاً ادعاء [٢٣/أ] أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه، وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك، فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام بل يلزمه تجويز[٤] أن يكون بعضها قديماً[٥].

الرابع: وهو أنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية؛ لأنها فراغ محض وَخلاء صرف، وإذا كانت بأسرها متساوية والأمور المتساوية يكون حكمها واحداً، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين[٦] فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى؟ **قلنا هذا باطل لوجهين**:

الأول: أنّ قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض، فلم يكن هناك فوق ولا تحت، فبطل قولكم [٧]. إذ لو كان الفوق[٨]متميزاً عن

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، ومعالم أصول الدين، ص٤٢-٤٣.والمطالب العالية، ٤٨/٢.

(٤) يقول الرازي: زعم المتكلمون أنّ الأحياز أمور تقديرية، لا وجود لها في الخارج، لكن هذا ضعيف، لأن المقدر هو الذي لا وجود له إلا في الذهن، والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقا للخارج، كان فرضاً كاذباً، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياز. (انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٣٦. ولباب = الإشارات، ص١٠١).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤.

(٤) ((تجويز)) ليست في "أ".

(٥) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٣٨.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، و الأربعين في أصول الدين، ١٥٩/١.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، والمطالب العالية، ٤٦/٢.

(٨) عبارة "أ": ((القول)) بدل ((الفرق)).

التحت بالتميز الذاتي[١]، لكانت أموراً موجودة ممتدة قابلة للانقسام، وذلك يقتضي تقدم الجسم[٢] لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك[٣].

الثاني: وهو أنه لو جاز أن يختص ذات الله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب، مع كون الأحياز متساوية في العقل، لجاز اختصاص بعض الحوادث بوقت معين على سبيل الوجوب، مع كونها متساوية في العقل، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع، ولجاز[٤] اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب، وعلى هذا التقدير [ق١٩\أ] يفسد باب إثبات الصانع، وباب إثبات وجوبه وقدمه[٥].

الخامس: أنه لو حصل في حيز معين، [٦]مع أنّه لا يمكنه الخروج عنه، لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرّك أو كالمربوط الممنوع عن الحركة، وكل ذلك نقص والنقص على الله تعالى محال[٧].

أما القسم الثاني: وهو أن يقال: إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلاً [فيه][٨].

فنقول هذا محال؛لأنه لو كان كذلك [٢٣/ب] لما ترجح وجود ذلك

---

(١) عبارة "أ": ((تميزاً بذاته)) بدل ((بالتميز الذاتي)).

(٢) عبارة "أ": ((قدم الجسم)) بدل ((تقدم الجسم)).

(٣) يفهم من كلام الرازي أن الجهات أموراً ليست موجودة وهذا خلاف ما يقوله الرازي ويؤكد عليه حيث قال في كتابه (أساس التقديس): أن الأحياز والجهات أموراً وجودية وبرهن على ذلك بالأدلة، (انظر:ص٢١٥ من البحث، =ص١٩ب_٢٠أ). وكذلك قال في المطالب العالية: ((والذي يقوله المتكلمون: من أن الجهة والحيز لا وجود لها في نفسها، وإنما هي أمر يفرضه ويقدره الوهم، فهو كلام باطل... وإذا كان الأمر كذلك تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن أم لم يوجد.)) (١٧/٢. وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٣٦.و المباحث المشرقية، ٣٦٥/١.ولباب الإشارات والتنبيهات، ص ١٠١.) وهذا يؤكد أن القول الذي يأخذ به الرازي هو أن الجهة والحيز =أمراً موجوداً.

(٤) عبارة "أ": ((وكان)) بدل ((ولجاز)).

(٥) يشرح الرازي هذا الكلام بقوله: ((إن الأحياز لما ثبت أنها بأسرها متساوية، فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به، لأجل أن مخصصاً خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار، فهو محدث فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثًا)) (مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤.)

(٦) يقول الرازي: ((**أنه تعالى لو حصل في حيز معين، لكان ذلك الحيز تحتًا بالنسبة إلى أقوام معينين، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق، فوجب أن لا يكون حاصلاً في حيز معين.**)) (انظر: مفاتيح الغيب، ٩٠/١٤.)

(٧)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، والمطالب العالية، ٤٦/٢-٤٧.

(٨) عبارة "الأصل": ((حاصلاً))بدون ((فيه)).وما أثبته من "أ".

الاختصاص على عدمه إلا بجعل[١] فاعل وتخصيص [مخصص][٢]، وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه[٣].

فيلزم أن لا يكون حصول الله تعالى في الحيز أزليًا؛ لأنّ ما تأخر عن الغير لا يكون أزليًا، وإذا كان في الأزل مبرأ عن[٤] الوضع والحيز، امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته وذلك محال[٥].

البرهان الخامس:

هو أنّ الأرض كرة، وإذا كان كذلك، امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة[٦].

بيان الأوّل: إذا[٧] حصل خسوف قمري، فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه، قالوا:إنه حصل في أوّل الليل، [٨]وإذا سألنا سكان أقصى المغرب، قالوا: إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أوّل الليل في أقصى المشرق، هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة[٩].

---

(١) عبارة "أ": ((إلا أن يجعل)) بدل ((إلا يجعل)).

(٢) ساقطة من الأصل ((مخصص)).

(٣) الضمير يعود إلى الحيز. يقول الرازي: ((وإذا كان تحقق ذلك الحيز بقدرة الله وبإيجاده، فيلزم أن يكون الله متقدماً في الوجود على تحقق ذلك الحيز، ومتى كان كذلك كان وجود الله في الأزل محققاً من غير حيز وله جهة أصلاً والأزلي لا يزول البتة، فثبت أنه تعالى منزه عن الحيز والمكان أزلاً وأبداً)).(مفاتيح الغيب، ٤٨/٣٠.)

(٤) في "أ": ((عند)).

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٨/٣٠.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٠/١٤، والأربعين في أصول الدين، ١٦٠/١.ومعالم أصول الدين، ص٤٤. والمطالب العالية، ٤٨/٢.

(٧) عبارة "أ": ((أنه إذا)) بدل ((إذا)).

(٨) عبارة "أ": ((حصل أول)) بدل ((حصل في أول)).

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٠/١٤، والأربعين في أصول الدين، ١٦٠/١.ومعالم أصول الدين، ص٤٤. والمطالب العالية، ٤٨/٢.

وذكر العلماء الأدلة على كون الأفلاك مستديرة، ومن ذلك قوله تعالى: [وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ] [الأنبياء:٣٣/٢١]. وروي عن الحسن أنه كان يقول: الفلك طاحونة كهيئة فلكة المغزل.(انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ٤٣٨/١٨.)

والفلك في اللغة: هو الشيء المستدير.(انظر: الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٣ /٣٨).

وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: (إذا سألتم الله الجنة، فاسألوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن.) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء رقم (**٩٦٨٧٣**، ٤٣٣/٢٢). والأعلى لا يكون الأوسط إلا إذا كان الشكل مستديراً بخلاف المربع والمثلث ونحوهما من الأشكال، فإنه لا يكون أعلاه أوسطه. (انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٢١٣/٢.) وفي حديث الأطيط الذي رواه أبو داود وغيره عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده

وَإنما قلنا: إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء [من الأحياز وذلك] [١]لأن الأرض إذا كانت كرة، والجهة[٢] التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل الشرق، هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل الغرب، وبالعكس فلو كان الله تعالى مختصاً[٣] بشيء من الجهات، لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وذلك بالاتفاق بيننا وبين الخصم محال، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصاً بالجهة.[٤]

البرهان السادس:

لو كان تعالى مختصاً بشيء من الأحياز والجهات، لكان مساوياً لسائر المتحيزات، وهذا محال[٥]، فذاك محال.

بيان الملازمة: أنّه تعالى لو كان مختصاً بحيز، لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونه[٦] بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو، ولو كان كذلك، لكان متحيزاً. وقد بيّنا في الفصل المتقدم أنّ المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية[٧].

قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس، وضاعت العيال، وهلكت الأنعام، فاستسق الله لنا، فإنا نستشفع بك إلى الله، ونتشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ: ويحك أتدري ما تقول- وسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه - ثم قال: ويحك أتدري ما تقول لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شان الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله !إن عرشه على سمواته هكذا، وقال بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب).أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: الجهمية، رقم(٤١٠١)، ٣٣٤/١٢.والطبراني: المعجم الكبير، رقم (**١٥٤٨**)، ١٢٨/٢. و ضعفه التبريزي، (انظر: التبريزي: مشكاة المصابيح، **(٥٧٢٧)**، ٢٤٤/٣، ت: محمد ناصر الدين =الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣، ١٩٨٥م). وقال عنه الألباني: إسناده ضعيف ورجاله ثقات. (الألباني: ظلال الجنة، رقم(٥٧٥)، ٣٠٩/١، الناشر: المكتب الإسلامي_ بيروت، ط٣، ١٩٩٣ م.)

(١) هذه العبارة ساقطة من " الأصل".وما أثبته من "أ".

(٢) في "أ": ((فالجهة)) بدل ((والجهة)).

(٣) عبارة "أ": ((فلو اختص هو تعالى)).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٠/١٤، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ٣٨/١.ومعالم أصول الدين، ص٤٤.والأربعين في أصول الدين، ١٦٠/١. والمطالب العالية، ٤٨/٢.

(٥) انظر: الرازي: الإشارة، ص ٧٣، ومفاتيح الغيب، ٨٩/١٤، والأربعين في أصول الدين، ١٤٩/١-١٥٠. والإيجي: المواقف، ٣٠/٣.

(٦) ((كونه)) ليست في "أ".

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٦، ت: د/ثائر علي الحلاق.

فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً، لكان مثلاً لسائر المتحيزات.

وإنما قلنا:أنّ ذلك محال [ق١١٩ب] لأن المثلين يجب تساويهما في جميع [٢٤/أ] اللوازم، فيلزم إمّا قدم الكل، وإمّا حدوث الكل وذلك محال [١].

فإن قيل حصول الشيء في الحيز، وكونه مانعاً لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكم من أحكام[٢] الذات، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم، الاستواء في الماهية.

والجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ المتحيز حصلت له أحكام ثلاثة: أحدها: كونه حاصلاً في الحيز شاغلاً له. والثاني: كونه مانعاً لغيره أن يحصل بحيث هو. والثالث: كونه بحال لو ضم إليه أمثاله، لحصل[٣] حجم كبير ومقدار عظيم، ولا شك أن كل ما يحصل في حيز، فقد حصلت له هذه الأمور الثلاثة، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة، لا بدّ وأن يكون[٤] له في نفسه حجمية ومقدار، حتى يستعد بسبب تلك الحجمية والمقدار، لقبول تلك الأحكام، ولا شك أن الحجمية والمقدار في نفسه معقول مشترك بين كل الأحجام[٥]. ثم إنا[٦] دللنا على أن هذا المفهوم المشترك، يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون[٧] ذاتاً، وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة، والاختلاف إنما يقع في الصفات[٨]. وحينئذ حصل[٩] التقريب المذكور.

الوجه الثاني: أنّ السؤال الذي ذكرتم إن صح، فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر، لاحتمال أن يقال: الجواهر وإن اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام، وَالاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة، فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب، بحيث يمتنع[١٠] خروجها عن تلك الأحياز، وحينئذٍ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٩/١٣، ٨٨/١٤.ومعالم أصول الدين، ص٤١.

(٢) عبارة "أ": ((الأحكام)) بدل ((أحكام)).

(٣) عبارة "أ": ((لم يحصل)) بدل ((لحصل)).

(٤) عبارة "أ": ((أن تكون)).

(٥) انظر شرح هذه الحجة، مفاتيح الغيب: الرازي: ٨٧/١٤وما بعدها.

(٦) عبارة "أ": ((إنا إذا دللنا)).

(٧) عبارة "أ": ((أن يكون)).

(٨) الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٩/١٣.

(٩) في "أ": ((يحصل)) بدل ((حصل)).

(١٠) عبارة "أ": ((يمنع)).

الأشياء، وَعلى هذا التقدير، لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام[١] [وبالله التوفيق][٢].

البرهان السابع:

أنّه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان عظيماً؛ لأنه ليس في العقلاء من يقول: إنّه مختص بجهة، ومع ذلك فإنّه في الحقارة مثل النقطة التي لا تقبل القسمة، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ[٣]، بل كل[٤] من قال: إنّه مختص بالحيز والجهة، قال: إنه عظيم في الذات[٥]، وإذا كان كذلك فنقول: الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش، إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش، أو غيره والأوّل باطل، لأنه [ق١٢٠\أ] إن عقل ذلك، فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش عين يسار العرش، حتى يقال: العرش على عظمته جوهر فرد وجزءٌ لا يتجزأ، وذلك لا يقوله عاقل[٦].

والثاني أيضاً باطل، لأنّ على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء[٧].

ثم تلك الأجزاء، إمّا أنّ تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية، والأوّل محال، لأنّ على هذا التقدير تكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة، وبعضها [متلاقية][٨]، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر فعلى هذا يلزم القطع بأنّه يصحّ على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على ذات الصانع وهو محال[٩].

و القسم الثاني: وهو أن يقال: تلك[١٠] الأجزاء مختلفة في الماهية.

---

(١) انظر: دليل حدوث الأجسام، الرازي: معالم أصول الدين، ص٣٥.

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٦/١٤.

(٤) في "أ": ((وكل)) بدل ((بل كل)).

(٥) إن لفظ العظيم عند المشبهة من أسماء الذات، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات. فهو سبحانه عظيم بحسب مدة الوجود، وعظيم في العلم والعمل، وعظيم في الرحمة والحكمة، وعظيم في كمال القدرة، أما عند المشبهة فهو عظيم في الجسمية والمقدار. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٣/١).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، والمطالب العالية، ٥١/٢-٥٢.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.

(٨) في الأصل: ((ملاقية)).وما أثبته من "أ".

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/١٤.

(١٠) عبارة "أ": ((إن تلك)) بدل ((تلك)).

فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية، فلا بدّ وأن[١] ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرّأ عن هذا التركيب، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات، فلو لا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها.

إذا ثبت هذا فنقول: إنّ كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة، لا بدّ وأن يماسّ كل واحد منها بيمينه شيئًا[٢]، وبيساره شيئًا آخر، لكن يمينه مثل يساره وإلا لكان هو في نفسه مركبًا، وكنا قد فرضناه غير مركب، هذا خلف. وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين[٣] لا بدّ وأن[٤] يشتركا في جميع اللوازم، [٢٥/أ] لزم القطع بأن ممسوس يمينه، يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس؛ ومتى صحّ ذلك، فقد صحّ التفرق والانحلال على تلك الأجزاء، فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع وَالافتراق على ذات الله تعالى وهو محال.

فثبت أنّ القول بكونه في جهة من الجهات، يفضي[٥] إلى هذه المحالات، فيكون القول به محالاً[٦] وبالله التوفيق.

البرهان الثامن:

لو كان علوّ الباري تعالى على العالم بالحيز والجهة، لكان علو تلك الجهة، أكمل من علوّ الباري[٧]، وذلك لأن بتقدير أن يحصل[٨] ذات الله تعالى في يمين العالم ويساره[٩]، لم يكن موصوفًا بالعلو على العالم، أما تلك الجهة التي في جهة العلوّ، لا يمكن فرض وجودها خاليًا عن هذا العلوّ، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عاليًا على

---

(١) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).
(٢) عبارة "أ": ((بيمينه)) بدل ((شيئًا)).
(٣) عبارة "أ": ((وثبت المثلين)).
(٤) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).
(٥) عبارة "أ": ((تفضي)) بدل ((يفضي)).
(٢) انظر: برهان كون الله تعالى منزه عن التجزئة والتركيب، (الرازي: مفاتيح الغيب، ٥/٧. والمطالب العالية، ٥١/٢.) يقول ابن تيمية: هذه الحجة، هي حجة على نفي كونه تعالى جسمًا، ولو ذكر الرازي هذه الحجة في الفصل الأول على نفي كونه جسمًا، لكان أولى من ذكرها هنا، ولكن ربما ذكرها هنا: بيان لتكون حجة على من قال إنه على العرش، وذكر فيها قول من يقول إنه عظيم وليس بجسم.(انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٧/٢.)
(٧) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.
إن أهل التشبيه، حملوا معنى العلو: على كونه تعالى موجودًا في جهة فوق، أما أهل التنزيه فإنهم يحملون هذا اللفظ على كونه تعالى منزهًا عن صفات النقائص والحاجات.(انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٣/١.)
(٨) عبارة "أ": ((تحصل)) بدل ((يحصل)).
(٩) عبارة "أ": ((أو يساره)) بدل ((ويساره)).

العالم لا لذاته [ق١٢٠ب] لكن تبعاً، لكونه حاصلاً في تلك الجهة العالية على العالم، وإذا كان كذلك، فحينئذ يلزم أن يكون الباري تعالى ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره، وذلك محال[١].

فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز، وذلك هو المطلوب[٢]وبالله التوفيق.

---

(١) يقول الرازي: ((إن كل ارتفاع حصل بسبب المكان، فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض؛ لأجل حصوله في ذلك المكان، وما بالذات أشرف مما بالغير، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان، لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان، = وأشرف من أن ينسب إلى شيء مما حصل في عالم الإمكان)) (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٤/١، وانظر: الأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١) .ويقول ابن حجر: ((ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محال على الله أن لا يوصف بالعلو؛ لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس))(فتح الباري، ١٩٤/٩، رقم (٢٩٩٥).

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.ومفاتيح الغيب، ١٣/٧.

الفصل الخامس
في حكاية الشبه العقلية لمن أثبت كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة

أمّا الشبهة الأولى:

فهي[١] أنّهم قالوا[٢]: العالم موجود والباري موجود، وكل موجودين فلا بدَّ وأن[٣] يكون أحدهما محايثاً للآخر[٤] أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الستة [٥].

ولمّا لم يكن الباري تعالى محايثاً للعالم، وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصّاً بجهة فوق[٦].

أمّا قولهم: إنّ كل موجودين فلا بدّ وأن[٧] يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة، **فلهم منه طريقان**: [٢٥/ب].

الطريق الأوّل: ادعاء البديهة فيه[٨]، إلا أنّه سبق الكلام على هذه الطريقة في أوّل الكتاب[٩].

والطريق الثاني: أنّهم يستدلون عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن

---

(١) عبارة "أ": ((لهم فهي)).

(٢) الضمير عائد إلى مثبتي الجسمية.

(٣) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٤) المحايث: المتحد معه في الإشارة الحسية، أي أن يكون حالاً فيه، فالمحايثة تعني: أن تكون الإشارة إلى أحدهما نفس الإشارة إلى الآخر، وذلك كما في اللون والمتلون، والمباينة بالجهة:أي أن تكون الإشارة إلى أحدها غير الإشارة إلى الآخر، والمؤلف سيذكر هذا فيما بعد، انظر:ص٢٤١-٢٤٢من البحث.

(٥) وهذا ما يقول به ابن تيمية ويعتقده، ويؤكد على ذلك حيث يقول: ((حكم الفطرة بأن كل موجودين، إما متحايثان وإما متباينان، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه، لا يكون إلا معدوماً، وأنه يمتنع وجود ما هو كذلك.)) (منهاج السنة النبوية، ١٤٩/٢.وانظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١، ، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٧.

(٦))) انظر:ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ٦٤٢/٢. ويشرح الرازي هذه الشبهة بقوله: ((وأما الذي لا يكون سارياً ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات، فهذا هو العدم المحض، والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع، وذلك باطل... فوجب القول بكونه موجوداً خارج العالم.)) (المطالب العالية: ٥٧/٢-٥٨.)

(٧) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٨) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١، ، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٧.

(٩) انظر: أساس التقديس، ص٧٩، والمطالب العالية، ٦٤/٢.

الهيصم[١] في المناظرة التي حكاها عن نفسه، مع الأستاذ [أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك][٢][٣].

وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح، وأحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة عليه، أن نقول: لا شك أن كل موجودين في الشاهد، فإن أحدهما لا بد وأن يكون محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة. فكون كل موجودين في الشاهد كذلك، إما أن يكون لخصوص[٤] كونه جوهرًا، أو لخصوص كونه عرضًا[٥]، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض[٦][٧].

وذلك المشترك إمّا الحدوث وإمّا الوجود، والكل باطل سوى الوجود. فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم[٨]، هو الوجود، والباري تعالى موجود،

---

(١) ابن الهيصم: محمد بن الهيصم، أبو عبد الله شيخ الكرامية، وعالمهم في وقته، و متكلمهم بعد الأربعمائة، وهو الذي ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين، وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، وكان في زمانه رأس طائفته، قال ابن الهيصم: ما أطلقته المشبهة على الله تعالى من الهيئة والصورة ونحو ذلك لا تطلقه الكرامية عليه بالمعاني الفاسدة التي أطلقها المشبهة، وإنما أطلقت الكرامية عليه ما أطلقه القرآن والسنة من غير تشبيه ولا تكييف وما لم يرد به قرآن ولا سنة فلا نطلقه عليه بخلاف سائر المشبهة. (انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ١٥٢/٢-١٥٣، وابن حجر العسقلاني: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ١٢٠٨/٣، ت: محمد علي النجار، مراجعة علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية - بيروت – لبنان.ولسان الميزان، ١٥٩/٧.)

(٢) عبارة "الأصل":((أبو بكر محمد بن فورك))بدل ((أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك)) والصحيح ما ورد في "أ".

(٣) محمد بن فورك (ت - ٤٠٦ هـ) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، الأصبهاني الشافعي، أبو بكر.متكلم، فقيه، مفسر: أصولي، أديب، نحوي، لغوي، واعظ، عارف بالرجال. أقام بالعراق مدة، وورد الري، وكثر سماعه بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور. من تصانيفه الكثيرة: دقائق الأسرار، و مشكل الآثار، وأسماء الرجال، و تفسير القرآن، والنظامي في أصول الدين ألفه للوزير نظام الملك. (انظر: ، الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٨٩/١، ومحمد بن أبي بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٢٧٢/٤، والزركلي: الأعلام، ٨٣/٦،).

(٤) في "أ": ((بخصوص)).

(٥))) تقدم معنى الجوهر والعرض فيما سبق.

(٦) عبارة "أ": ((بين الجوهر وبين العرض)).

(٧) العرض: العرض هو المعنى القائم بالجواهر، كالطعوم والألوان والروائح. (انظر: أبو سعيد النيسابوري:الغنية في أصول الدين، ص٥٠.)

وبقول الرازي: العرض هو القائم بالغير، فإن كان قائماً بالمتحيزات، فهو العرض الجسماني، وإن كان قائماً بالمفارقات فهو العرض الروحاني. (انظر: معالم في أصول الدين، ص ٢٨.)

(٨) يقصد بالحكم: أي كون كل موجودين إما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له

فوجب الجزم بأنه تعالى إمّا أن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا عنه[١].

واعلم أنّ هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدّمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه[٢] التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات.

أمّا المقدّمة الأولى: وهي قولنا: إنّ كل موجودين في الشاهد لابدّ وَأن[٣] يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بجهة، حكم لا بدّ له من علة.

والدليل عليه هو[٤] أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح [فيها][٥] هذا الحكم، [ق٢١/أ] فلولا الامتياز ما صح [فيه][٦] هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور، وإلا لما كان هذا الامتياز واقعًا[٧].

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي بيان[٨] أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا، [والدليل][٩] عليه، أنّ المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا، لصدق على الجوهر أنّه منقسم إلى ما يكون محايثًا[١٠] لغيره، وإلى ما يكون مباينًا عنه، ومعلوم أنّ ذلك باطل؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثًا لغيره، وبهذا الطريق يقتضي أن المقتضى لهذا الحكم

بالجهة.

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٥٩/٢. وانظر تصويب ابن تيمية لابن الهيصم على ابن فورك في المناظرة التي جرت بينهما في كون الله تعالى فوق العرش على الحقيقة أم أنه بمعنى الاستيلاء، وتخطئته للرازي والأشعرية المتأخرين فيما يتأولونه ، يقول ابن تيمية: ((فقد ظهر بما ذكره أن تصويب بن فورك ومتقدمي الأشعرية، يقتضي تخطئة الرازي ومتأخري الأشعرية، الذين خالفوا متقدميهم في قولهم: إن الله ليس على العرش، وأن تصويب ابن الهيصم وتخطئة ابن فورك، هو أولى بتخطئة هؤلاء المتأخرين النفاة، لكونه على العرش، وإذا كان كذلك، ثبت خطأ هذا الرازي وذويه سواء كان المصيب هو ابن فورك أو هو ابن الهيصم، وثبت اتفاق الطائفتين المتقدمتين من الأشعرية والكرامية على خطأ هؤلاء المتأخرين من الأشعرية الموافقين للمعتزلة في نفي أن يكون الله فوق العرش.)) (بيان تلبيس الجهمية، ٣٣٩/٢-٣٤٠.).

وهذا يبين لنا مدى تمسك ابن تيمية بالقول بالجهة في حق الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٢) عبارة "أ": ((ونذكر لها وجوه)).

(٣) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٤) عبارة "أ": ((وهو)) بدل ((هو)).

(٥) عبارة "الأصل": ((فيه)) بدل ((فيها)).والصحيح ما جاء في "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((منه)).وما أثبته من "أ".

(٧) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٠/٢.

(٨) عبارة "أ": ((فهي في بيان)) بدل ((وهي بيان)).بته من "أ".

(٩) عبارة "الأصل": ((فالدليل)).وما أثبته من "أ".

(١٠) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).

ليس كونه عرضاً، لامتناع أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة[١].

المقدّمة الثالثة: في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث، **ويدل عليه وجوه.**

الأوّل: أنّ الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم [٢]، والعدم السابق [غير داخل][٣] في العلية، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.

والثاني: وهو الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين الأستاذ أبي بكر بن فورك فقال : لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث، لكان الجاهل بكون السماء محدثة، وجب أن يكون جاهلاً بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا العالم، إمّا أن يكون محايثاً لها، أو مبايناً عنها بالجهة؛ لأنّ المقتضى للحكم إذا كان أمراً معيناً، فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلاً بهذا الحكم[٤]، ألا ترى أن الموجود [لما كان هو المستدعي] [٥]للتقسيم إلى القديم والمحدث، لا جرم كان اعتقاد أنّه غير موجود، مانعاً من التقسيم بالعدم[٦] والحدوث، ولمّا كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه ملوّناً، كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض، ولمّا رأينا أن الدهريّ [الذي] [٧] يعتقد قدم السموات والأرضين، لا يمنعه ذلك من اعتقاد أنّ السموات والأرضين إما أن تكون محايثة[٨]، وإمّا أن تكون مباينة بالجهة.

علمنا أنّ هذا الحكم غير معلل بالحدوث[٩].

الوجه الثالث: في بيان أنّ المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً في تلك المناظرة، وتقريره أنّ كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال، وكونه بحيث يجب أنّ يكون إمّا محايثاً وإمّا مبايناً عنه بالجهة، حكم معلوم بالضرورة، والوصف المعلوم [ثبوته][١٠] بالاستدلال، لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة. [ق٢١/ب]

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٠/٢.

(٢) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ٨/١. والرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص ١٥١.

(٣) عبارة "الأصل": ((نحو داخل)) وما أثبته من "أ".

(٤) عبارة "أ": ((بذلك الحكم)) بدل ((بهذا الحكم)).

(٥) هذه العبارة: ((لما كان هو المستدعي))، ساقطة من الأصل.

(٦) عبارة "أ": ((بالقدم)) بدل ((بالعدم)).

(٧) عبارة ((الذي)) ساقطة من الأصل.

(٨) عبارة "أ": ((إما أن تكون مجانبة)).

(٩) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٠/٢-٦١.

(١٠) عبارة "الأصل": ((سوية)) بدل ((ثبوته)).

فثبت بهذه الوجوه [٢٦/ب] أن المقتضي لثبوت[١] هذا الحكم ليس هو الحدوث[٢].

أما المقدّمة الرابعة: وهي في بيان أنّه لمّا كان المقتضي لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود، والباري تعالى موجود، كان المقتضي لكونه تعالى إما محايثًا[٣] للعالم أو مباينًا عنه بالجهة، حاصلاً في حقه، فكان هذا الحكم أيضًا حاصلاً هناك[٤].

واعلم أنّا نفتقر في هذه المقدمة، إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي الغائب [٥]، وذلك يقتضي كون وجوده تعالى زائدًا على حقيقته[٦]،

---

(١) عبارة "أ": ((أن المقتضى لهذا الحكم)) بدل ((لثبوت هذا الحكم)).

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦١/٢.

(٣) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).

(٤) و يؤكد ابن تيمية على هذه الشبهة ويقول: ((إن فطر الناس وبدائههم ممن ليس به هوى ولا تقليد، سواء كان في الأمراء أو الملوك أو غيرهم، فإنهم يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم، أن ما ذكره_أي الرازي_ من أنه لا داخل العالم ولا خارجه إنما هو صفة المعدوم، وأن الموجودين لابد أن يكون أحدهما قائمًا بالآخر، محايثًا له أي يكون حيث هو يكون، أو يكون مباينًا له منفصلاً عنه في جهة غير جهته.)) (بيان تلبيس الجهمية، ٣٤١/٢.)

(٥) يقول الرازي: ((وجود الباري وحقيقته واحدة، حقيقة مباينة لحقيقة الممكنات، إذ لو شاركها لكانت ممكنة وكذلك وجوده مباين لوجود الخلق من جميع الوجوه. وإذا قيل الباري شارك الممكنات في الوجود، فاعلم أنه لا مشاركة إلا في الاسم.)) (الإشارة، ص ٦٣، ٦٧، ت: محمد يوسف إدريس، إشراف، سعيد فودة، دار الرازي /ط١، ٢٠٠٦.) وهذا خلاف ما نقله الزركان عن الرازي في الإشارة، حيث قال: ((فالوجود قضية لا تختلف شاهدًا وغائبًا))ً (انظر:صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٧٠-١٧١.)

(٦) انظر: الرازي: المعالم في أصول الدين، ص٢٤. والمطالب العالية، ٣٠٣/١، ومفاتيح الغيب، ١١/٢٢، والخمسون، ص٣١-٣٢. ويقول الرازي في موضع آخر في مفاتيح الغيب: أن وجود الله تعالى هو عين ذاته، (١٤٣/١٢.) ويشير الرازي في المطالب العالية وهو آخر كتاب ألفه: أن الرأي الأخير الذي استقر عليه في هذه المسألة، هو أن وجوده تعالى زائد على ماهيته، وأن مسمى الوجود مفهوم مشترك بين كل الموجودات، (انظر: المطالب العالية، ٣٠٣/١، والمعالم، ص ٢٣-٢٤.والمحصل، ص٨٧.والمباحث المشرقية، ١٢١/١.والخمسون، ص٣٢. وما اعتمده الرازي في هذه المسألة هو ما يقول به بعض المعتزلة، ومن هؤلاء القاضي عبد الجبار، حيث يقول: أن وجود الله

فإنّه ما لم تثبت هذه الأصول، لم يحصل المقصود، فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة(١).

ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وفي تقريرهم لها، [علم أن التفاوت](٢) بينهما كبير(٣) والله ولي التوفيق.

والجواب : أنّ مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فلا بدّ وأن(٤) يكون أحدهما(٥) محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة، وهذه المقدمة(٦) ممنوعة (٧)**. وبيانه من وجوه:**

الأوّل: أنّ جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة(٨) لهذا العالم الجسماني، ولا مباينة له بالجهة، وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة البشرية، ويثبتون الهيولى، ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا أنها مباينة له بالجهة(٩). وما لم يبطل(١) هذا المذهب بالدليل، لا يصحّ

تعالى زائد على الذات، وليس هو عين الذات كما يقول بذلك متقدمي الأشاعرة والماتريدية، وبهذا نجد أن الرازي في هذه المسألة كان على مذهب الأشاعرة المتقدمين، وبعد ذلك مال إلى رأي المعتزلة. (انظر: القاضي عبد الجبار، ص ٢١٣، ٢١٤.)

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦١/٢.

(٢) عبارة "الأصل": ((علم التفاوت)) بدل ((علم أن التفاوت)).والصحيح ما ورد في "أ".

(٣) عبارة "أ": ((كثير)) بدل ((كبير)).

(٤) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٥) عبارة "أ": ((أحدهما مجانبًا)) بدل ((أحدهما محايثًا)).

(٦) ((المقدمة)) ليست في "أ".

(٧) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١. والمطالب العالية، ٦٦/٢.

يقول ابن تيمية: مؤكدًا على هذه الشبهة: ((منع هذه المقدمة من أعظم السفسطة، فإن الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة، أو الظاهرة والباطنة، وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض أو مجانب له بالجهة، وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر، فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين، فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض، ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس)) (بيان تلبيس الجهمية، ٣٦٣/٢.)

(٨)"أ": ((مجانبة)).

(٩) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، في المعدوم هل هو شيء أم لا،

القول بأنّ كل موجودين في الشاهد، فإمّا أن يكون أحدهما محايثًا[٢] للآخر أو مباينًا عنه بالجهة.[٣]

الثاني: أنّ جمهور المعتزلة[٤] يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل[٥]، ويثبتون فناء لا في محل، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة[٦] للعالم أو أنها مباينة عن العالم بالجهة[٧]. فما لم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم.

الثالث: أنّا نقيم الدلالة [٢٧/أ] على أن الإضافات[٨] موجودات في الأعيان[٩]. ثم نبين أنه يمتنع أن يقال : أنها محايثة للعالم أو مباينة له بالجهة[١٠][١]

٥٥/١. و.بدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص١٠٤. و الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٢٢/١، ومفاتيح الغيب، ١٨٨/٣، والمطالب العالية، ٦٦/٢.

(١) عبارة "أ": ((نبطل)) بدل ((يبطل)).

(٢) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).

(٣) يؤكد الرازي على إبطال هذه المقدمة، حيث يقول: إن جمهور العقلاء متفقون على إبطال هذه المقدمة، وهي أن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما محايثًا للأخر أو مباينًا عنه بالجهة. (انظر: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١). وانظر رده على هذه الشبهة، (الأربعين في أصول الدين، ١٥٣/١.)

(٤) المعتزلة: تقدمت ترجمتها في قسم الدراسة ، انظر: ص٢٥.

(٥) انظر: أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٤٤٠.

(٦) عبارة "أ": ((مجانبة)) بدل ((محايثة)).

(٧) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٦/٢.

(٨) يقول الرازي: الإضافة: هي النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، وهي من الأعراض. (انظر: معالم في أصول الدين، ص ٢٩.) وعرفها الغزالي بقوله:((**هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر ليس له وجود غيره البتة**)) (معيار العلم في المنطق، ص ٧٨.)

(٩)انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٢٩-٣٠. ويقول في المباحث المشرقية: ((من الناس من زعم أنها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والذهنية)) ثم يذكر الرازي حججهم ويرد عليهم ثم يقول: ((فالمضاف في الأعيان موجود.)) (٥٦٠/١-٥٦١.) ثم نجد أن الرازي يقول في المحصل: أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان، (انظر:ص ١٦٤.) ويقول: ((المتكلمون أنكروا الأعراض النسبية، أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة، لكانت في محل، وحلولها في محل نسبة بينها وبين ذلك المحل، فكانت غير ذاتها، وذلك الغير أيضًا يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ويلزم التسلسل، .... ولأنّ الإضافة لو كانت صفة موجودة، لكان وجودها غير ماهيتها.)) (المحصل، ص ٧٨.وهذا خلاف ما قاله في أساس التقديس وغيره من كتبه.)

(١٠) عبارة "أ": ((أو مباينة بالجهة)).

وذلك يبطل كلامهم.

وإنّما قلنا : أن الإضافات أعراض موجودة في الأعيان؛ وذلك لأن المعقول من كون الإنسان أبًا لغيره أو ابنًا لغيره[٢]، مغايرًا لذاته المخصوصة، بدليل أنّه يمكن [أن][٣] يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أبًا أو ابنًا، والمعلوم غير ما هو غير معلوم. [ق٢٢/ب] وأيضًا: فإنه يمكن ثبوت ذاته منفكًا عن وصف الأبوة والبنوة، مثل عيسى عليه السلام، فإنه ما كان أبًا لأحد، ولا ابنًا لأحد، والثابت غير ما هو غير ثابت، [فكونه][٤] أبًا وابنًا، مغاير لذاته المخصوصة.

ثم هذا المغاير، إمّا أن يكون وصفًا سلبيًا أو ثبوتيًا، والأوّل باطل؛ لأنّ عدم الأبوة هو الوصف السلبي، والأبوّة رافعة له، ورافع العدم وجود، فثبت أنّ الأبوة وصف وجودي[٥] مغاير لذات الأب.

إذا ثبت هذا فنقول:إنّه يستحيل أن يقال: الأبوة محايثة[٦] لذات الأب، وإلا لزم أن يقال:إنّه قام بنصف الأب نصف الأبوة، وبثلثه ثلث الأبوة، ومعلوم أن ذلك باطل.

ومحال أن يقال:أنها مباينة عن ذات الأب مباينة بالجهة والحيز، وإلا لزم كون الأبوة جوهرًا قائِمًا بذاته مباينًا عن ذات الأب [بالجهة][٧]، وذلك أيضًا محال.

فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال : إنّه محايث[٨] لذات الإنسان، أو يقال : إنه مباين له بالجهة، وإذا ثبت ذلك بطل قولهم[٩].

السؤال الثاني: سلمنا أنّ كل موجودين في الشاهد فلا بدّ وأن[١٠] يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة، لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا، إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام

---

(١) يقول ابن تيمية: هذا الكلام يعلم فساده بالضرورة والحس واتفاق العقلاء، وأن بعض الناس قد تنازع في الأمور التي لم تشهدها، كالعقول والإرادات أما هذه الأعيان المشهودة ، فانه لم يقل عاقل أنه يوجد فيها أمور لا مباينة للغير ولا محايثة له. (انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٣٦٥/٢.)

(٢) عبارة "أ": ((أبًا لغيرنا وابنًا لغيره)).

(٣) ((أن)) ليست في "الأصل" و"أ"، والسياق يقتضيها، وهي موجودة في المطبوع.

(٤) عبارة "الأصل": ((وكونه)) بدل ((فكونه)).

(٥) عبارة "أ": ((وهو ذات مغاير لذات)) بدل ((وصف وجودي مغاير لذات)).

(٦) عبارة "أ": ((مجانية)) بدل ((محايثة)).

(٧) ((بالجهة)) ساقطة من "الأصل".

(٨) عبارة "أ": ((مجانب)) بدل ((محايث)).

(٩) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٦/٢.

(١٠) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

إليهما، لكن قبول القسمة حكم عدمي، والعدم لا يعلل.

إنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عدمي؛ لأن [٢٧/ب] أصل القبول حكم عدمي؛ فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً[١]، إنّما قلنا إن أصل القبول حكم عدمي؛ لأنه لو كان أمراً ثابتاً، لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً، والذات قابلة للصفة القائمة بها، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ولزم التسلسل.

وإنّما قلنا:أنه لما كان أصل القبول عدمياً، كان قبول القسمة أيضاً عدمياً، لأنّ قبول القسمة قبول مخصوص، فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة، لزم قيام الموجود بالمعدوم[٢]، وهو محال، وإن كانت عدمية، لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي، وإذا ثبت أنه حكم عدمي، امتنع تعليله، لأنّ العدم نفي محض[٣]، فكان[٤]التأثير فيه محالاً [٥].

فثبت أنّ قبول القسمة لا يمكن تعليله[٦].

السؤال الثالث: هب أنه من الأحكام المعلّلة، فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهراً، أو بخصوص كونه عرضاً ؟[٢٢/ب]

قوله : لأنّ كونه جوهراً يمنع من المحايثة[٧]، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة، وما كان علّة لقبول الانقسام إلى قسمين، يمنع[٨] كونه مانعاً من أحد القسمين.

قلنا: ما الذي تريدون بقبولكم[٩] الموجود في الشاهد منقسم إلى المحايث وإلى المباين بالجهة، إن أردتم به أنّ الموجود في الشاهد قسمان، أحدهما الذي يكون محايثاً[١٠] لغيره، وهو العرض، والثاني يجب[١١] أن يكون مبايناً

---

(٨) يرى ابن تيمية أن أصل القبول ليس حكماً عدمياً، وأن القبول رافع لهذا العدم ورافع العدم وجود. (انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٣٦٧/٢.)

(٢) عبارة "أ": ((بالعدم)) بدل ((بالمعدوم)).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٦/٧. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٣.والإشارة في علم الكلام، ص٦١.

(٤) عبارة "أ": ((وكان)) بدل ((فكان)).

(٥) ((المعدوم لا يكون مؤثراً ولا متأثراً، ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية)). (الرازي: الأربعين في أصول الدين، ٩٧/١.)

(٦) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٦/٢-٦٧.

(٧) عبارة "أ": ((المجانبة)).

(٨) عبارة "أ": ((يمتنع)) بدل ((يمنع)).

(٩) عبارة "أ": ((بقولكم)) بدل ((بقبولكم)).

(١٠) عبارة "أ": ((مجانباً)) بدل ((محايثاً)).

(١١) عبارة "أ": ((الذي يجب)) بدل ((يحب)).

لغيره بالجهة، وهو الجوهر، فهذا مسلم، لكنه بالحقيقة[١] إشارة إلى حكمين مختلفين، معللين بعلتين مختلفتين، فإن عندنا وجوب كونه محايثًا[٢] لغيره، معلل بكونه عرضًا، ووجوب كون القسم الثاني مباينًا لغيره بالجهة، معلل بكونه جوهرًا، فبطل قولكم : إنّ خصوص كونه عرضًا وجوهرًا لا يصلحان لعلية هذا الحكم.

وإمّا إن أردتم به أنّ إمكان [٢٨/أ] الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد، وأنّه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد وهذا باطل؛ لأنّ إمكان الانقسام إلى هذين القسمين، لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلاً عن أن يثبت في جميعها؛ لأنّ كل موجود في الشاهد، فهو إمّا جوهر، وإمّا عرض، فإن كان جوهرًا، امتنع أن يكون محايثًا[٣] لغيره، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام، وان كان عرضًا، امتنع أن يكون مباينًا لغيره بالجهة، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام، فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة[٤].

والحاصل أنّ هذا المستدل، أوهم أن قوله : الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثًا[٥] لغيره، أو مباينًا عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد. ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا ونحن بينا أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين[٦].

السؤال الرابع: سلمنا أنّه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا، فلم قلتم : إنه لا بدّ من تعليله إمّا بالحدوث، وإمّا بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟

أقصى ما في الباب أن يقال:سبرنا وبحثنا فلم نجد قسمًا آخر، إلا أنا بينا[٧] في الكتب المطولة أنّ عدم الوجدان، لا يدل على عدم الوجود [٨]، وشرحنا أن هذا السؤال سؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير منحصرة

---

(١) عبارة "أ": ((في الحقيقة)) بدل ((بالحقيقة)).
(٢) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).
(٣) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).
(٤) يقول الآمدي: إن منشأ الخبط والغلط إنما هو من الوهم بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس. (انظر: غاية المرام في علم الكلام، ص١٨٥.)
(٥) عبارة "أ": ((مجانبًا)) بدل ((محايثًا)).
(٦) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٦٧/٢-٦٨. وانظر: رد ابن تيمية على هذا الجواب: بيان تلبيس الجهمية، ٣٦٨/٢.
(٧) عبارة "أ": ((لأنا بينا)).
(٨))) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٠/٣.

بين النفي والإثبات[١].

السؤال الخامس : سلمنا أنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود، لكن لا نسلم: أنا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود، [٢٣/أ] **بيانه من وجهين:**

الأول: أنّه من المحتمل أن يقال:المقتضي لقولنا: أن الشيء إما أن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة، هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه، وذلك لأن كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما، فأما أن تكون الإشارة إلى أحدهما [٢٨/ب] نفس الإشارة إلى الآخر، وذلك كما في اللون والمتلون، وهذا هو **المحايثة**، وإمّا أن تكون الإشارة إلى أحدها غير الإشارة إلى الآخر، وهذا هو **المباينة بالجهة**.

فثبت أنّ المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارًا إليه بحسب الحس، وعلى هذا التقدير، ما لم يقيموا الدلالة على أنّه تعالى مشار إليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال:إنه يجب أن يكون إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة، لكن كونه تعالى مشارًا إليه بحسب الحس، هو نفس ما وقع فيه النزاع، وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب، وذلك يقتضي الدور وهو باطل.

الثاني: لا شك أنّ ما سوى الله تعالى، إما أن يكون محايثًا لغيره أو مباينًا عن غيره بالجهة عن غيره، ولا شك أن الله سبحانه مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة [٢]، إذ لو لم يكن مخالفًا بحقيقته المخصوصة، لكان إما مثلاً للجواهر أو مثلاً للأعراض، ويلزم منه كونه تعالى محدثًا، كما أن الجواهر والأعراض محدثة، وذلك محال[٣].

وإذا ثبت هذا فنقول: لاشك أنّ الجواهر والأعراض مشتركة[٤] في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينها وبين ذات الباري تعالى، فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المباين، هو ذلك الأمر، وعلى

---

(١) انظر:الرازي: المطالب العالية، ٦٨/٢.

(٢) يقول الرازي: ((إن ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة)) (الأربعين في أصول الدين١/١٣٨.) ويقول الرازي: إن إثبات قسم ثالث لا يخرج عن القسمة العقلية، بل، إن العقل يتوقف فيه بين النفي والإثبات، طالبا الحجة بالجزم على إثباته أو امتناعه، وهذا يعني أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات. (انظر: الأربعين في أصول الدين، ١٥٤/١.)

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥، والأربعين في أصول الدين، ١٤٠/١. والإشارة، ص ٧٥. والمطالب العالية، ٦٨/٢-٦٩.

(٤) عبارة "أ": ((مشتركتين)) بدل ((مشتركة)).والصحيح ((مشتركان))

هذا التقدير يسقط قولهم: إنه لا مشترك بين الجواهر وبين الأعراض إلا الحدوث وإلا الوجود.

السؤال السادس: سلمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم الحدوث[1].

قولهأولاً : الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود.

قلنا: كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود [2]، وأيضًا كون الشيء منقسمًا إلى المحايث والمباين، معناه كونه قابلاً للانقسام إلى هذين القسمين. فالقابلية إن كانت صفة وجودية، كانت في الموضعين كذلك، [٢٩/أ] وإن كانت عدمية فكذلك، ولا يبعد تعليل عدم بعدم.

أما **قوله ثانيًا:** لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث، لكان الجهل بحدوث الشيء، [ق٢٣/ب] يوجب الجهل بهذا الحكم.

قلنا الكلام عليه من وجهين:

الأوّل: لم قلتم : أن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب[3] جهلهم بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام، لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات، وجهل الدهري بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين، [لا يوجب جهله بوجود هذا العالم][4].

الثاني: لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول، لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، [5] وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين في الشاهد إما محايثين[6] أو مباينين بالجهة هو الوجود، لزم في كل من علم كون الشيء موجوداً، أن يعلم وجوب كونه أما محايثًا للعالم أو مباينًا له، لكن الجمهور الأعظم، وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود،

---

(١) عبارة "أ": ((هو الحدث)) بدل ((الحدوث)).

(٢) الحدوث: هو ((عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه.))(انظر: الجرجاني: التعريفات، ٢٧/١.)

(٣) عبارة "أ": ((لا توجب)).

(٤) عبارة "الأصل": ((لا يوجب جهلهم بهذا العالم)).وما أثبته من "أ".

(٥) وهذا يعني أن العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول، لكن الرازي في مفاتيح الغيب يقول: ((العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى)) (٤٦/٢.) ويقول أيضًا: ((وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، والعلة متقدمة على المعلول)) (١٢٩/١٢.) وقد لا يكون كلامه هذا مناقضًا لما قاله هنا من أن : ((العلم بالعلة لا يفيد الوجوب))، لأن الإفادة غير الوجوب، وهو يقصد الوجوب. والله أعلم.

(٦) عبارة "أ": ((إما متحاثيين)) بدل ((أو متباينين)).

ولا يعلمون أنّه تعالى لا بدّ وأن[1] يكون محايثًا للعالم أو مباينًا له، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه تعالى موجوداً، وهذا السؤال قد أورده الأستاذ أبو بكر بن فورك من أصحابنا على محمد بن الهيصم، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى إن قال: يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر، إنما لا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر، وطال كلامه في تقرير هذا الفرق، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته[2].

قوله ثالثًا: أنّ كونه محدثًا وصف استدلالي[3]، وكونه إما محايثًا أو مباينًا أمر معلوم بالبديهة، والوصف الاستدلالي، يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهية.

قلنا: هذا ممنوع فإنا بينا أن المؤثر [٢٩/ب] في كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي[4].

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود، لكن لم قلتم: أنه يلزم حصوله في حق الله تعالى؟

بيانه: وهو أن المطلوب إنما يلزم لو كان الموجود أمرًا واحدًا في الشاهد والغائب[5].أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك؛ بل كان وقوع لفظ الموجود على الشاهد وعلى الغائب، ليس إلا بالاشتراك اللفظي[6]، كان هذا الدليل ساقطًا بالكلية.

ثم إنّ الكرّامية لا يمكنهم أن يقولوا: إنّ الموجود[7] في الغائب والشاهد واحد؛ وإذا كان كذلك لزمهم إمّا القول[8] بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول[9] بأن [ق٢٤/أ] وجوده زائد على ماهيته[10]، والقوم لا

---

(١) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٢) عبارة "أ": ((بحكايته)) بدل ((حكايته)).

(٣) الاستدلال:((هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر)) (الجرجاني: التعريفات، ٢٠/١.)

(٤) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين، ص ١٤٥. والمطالب العالية، ٦٩/٢-٧٠.

(٥) عبارة "أ": ((وفي الغائب إما)) بدل ((الشاهد والغائب إنما)).

(٦)انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢٩٠/١.

و يقول الإمام الأشعري: إن وجود الله تعالى مختلف في الحقيقة عن وجود الشاهد، وإن كانا اتفقا في مسمى الوجود. انظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢١: ت:عبد الله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير، السعودية، ١٤١٣.

(٧) عبارة "أ": ((بأن الوجود)) بدل ((أن الموجود)).

(٨) عبارة "أ": ((إما القول)) بدل ((إنما القول)).

(٩) عبارة "أ": ((والقول)) بدل ((أو القول)).

(١٠) انظر: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٢٣، والمطالب العالية، ١١٠/١.

يقولون بهذين الكلامين[١].

السؤال الثامن: سلمنا أنّ ما ذكرتم يدلّ على أنّ الوجود هو العلة لهذا الحكم، لكن هاهنا دليل آخر يمنع[٢] منه، وهو أنّ المقتضي لقبول الانقسام إلى الجوهر والعرض، لو كان هو الوجود، لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض وأنه محال، ولزم أيضًا في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض[٣]، ومعلوم أنّ ذلك محال، فإن قالوا : أن كل جوهر وعرض، فإنّه يصح كونه منقسماً إلى هذين القسمين، نظرًا إلى كونه موجوداً، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظرًا إلى مانع منفصل، وهو خصوصية ماهيته.

قلنا:فهذا اعتراف بأنّه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفًا بالوجود، وإن اقتضى كون الشيء إما محايثًا لغيره أو مباينًا عنه، إلا أن خصوصية ذاته تعالى، كانت مانعة من هذا الحكم، فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه[٤] بحيث يكون إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة؟ [لاحتمال أن تكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم[٥]، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز [٣٠/أ] أن يقال : الوجود] [٦].

السؤال التاسع: أن ما ذكروه من الدليل قائِم في صور كثيرة، مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض **وبيانه من وجوه**:

الأوّل: أنّ كل ما سوى الله تعالى، فهو محدث، فيكون صحة الحدوث حكمًا مشتركًا بينهما.

فنقول: هذه الصحة حكم مشترك، فلا بدّ لها من علة مشتركة، والمشترك إمّا الحدوث أو الوجود، فلا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث، لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة، والسابق بالرتبة على

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٧٠/٢.

(٢) عبارة "أ": ((دليل آخر يمنع)) بدل ((دليل يمنع)).

(٣) عبارة "أ": ((إلى الجوهر وإلى العرض)).

(٤) عبارة "أ": ((موجوداً في الصفح كونه)).

(٥). انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢١. والرازي: المطالب العالية، ٧٠/٢-١٧. ويقول الرازي: ((أنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك امتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة، فإذا كان كذلك فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة.)) (مفاتيح الغيب، ١٢٧/١.)

(٦) ما بين منكسرين ساقط من "الأصل".

الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء.

فثبت أنّ صحة الحدوث غير معللة بالحدوث، فوجب كونها معللة بالوجود، والله موجود، فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث، وهو محال.

الثاني: أنّ كل موجودين في الشاهد، فهو إما حجم أو إما قائم[١] بالحجم. ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون الباري تعالى [ق٢٤/ب] إما حجماً، أو قائماً بالحجم، والقوم لا يقولون بذلك.

الثالث: أن كل موجودين في الشاهد فلا بدّ وأن[٢] يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان الآخر، أو مبايناً عنه في أي جهة كان.

ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أنّ هذا الحكم معلل بالوجود، والباري تعالى موجود، فيلزم أن يصح على الباري تعالى كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه من أي جانب كان من جوانب العالم، وذلك يقتضي أن لا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق واجباً، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله من الفوق إلى السفل، وكل ذلك عند القوم باطل[٣].

الرابع: أنّ كل موجودين في الشاهد، فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة، والمباين بالجهة لابدّ وأن[٤] يكون، إما جوهراً فرداً، أو يكون مركباً من الجواهر، [٣٠/ب] فكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة، ـ أعني كونه عرضاً [أو جوهراً][٥] فرداً، أو جسماً[٦] مؤتلفاً ـ لا بدّ وأن يكون حكما معللاً بالوجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذلك، لأنه تعالى عندهم ليس بعرض، ولا بجوهر فرد، ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض[٧].

الخامس: أن كل موجود يفرض مع العالم، [فهو][٨] إمّا أن يكون سارياً في العالم، أو أزيد منه في المقدار، أو مساوي له في المقدار، أو أنقص منه في المقدار، فانقسام الموجود في الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة، حكم لابدّ له من علة ولا علة إلا الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الأربعة، والقوم لا يقولون به[٩]. فثبت بما ذكرنا

---

(١) عبارة "أ": ((إما حجم أو قائم)).

(٢) عبارة "أ": ((أن)) بدل ((وأن)).

(٣) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٧١/٢.

(٤) في "أ": ((أن يكون)) بدون الواو.

(٥) في الأصل: ((وجوهراً)).

(٦) في "أ":(وجسماً)).

(٧) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٧١/٢.

(٨) ((فهو)).ساقطة من الأصل.

(٩) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٥٦/١. والمطالب العالية، ٧١/٢-٧٢.

أنّ هذه الشبهة منقوضة(١).

واعلم أنا إنما طوّلنا [في الكلام](٢) على هذه الشبهة، لأنّ القوم يعّولون [عليها](٣) ويظنون أنها حجة قوية قاهرة(٤)، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها، أوردنا عليه(٥) هذه الأسئلة القاهرة والاعتراضات الفادحة، ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التدقيقات والتحقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله(٦). [ق٢٥/ب]

الشبهة الثانية للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة:

قالوا: ثبت أنّه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو مواجهة شيء يواجهه، وذلك يقتضي كونه تعالى مختصاً(٧) بجهة مخصوصة(٨).

والجواب: اعلم أنّ المعتزلة والكرامية، توافقا في أن كلّ مرئي فلا بدّ وأن(٩) يكون في جهة، إلا أنّ المعتزلة قالوا : لكنه ليس في الجهة، فوجب أن لا يكون مرئيا(١٠)، والكرامية قالوا: لكنه مرئي فوجب أن يكون في الجهة(١١).

وأصحابنا رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة(١٢)، وقالوا : لا نسلّم أن

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢/

(٢) ((في الكلام)) ليست في الأصل.

(٣) في الأصل: ((عليه)).

(٤) وبذلك نجد أنّ الرازي ينتقد مبدأ قياس الغائب على الشاهد، ويبرهن على ذلك بالأدلة العقلية، ويمنع انتقالُ الحكمِ من الشاهد إلى الغائب. يقول الرازي: ((لا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة، ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى.... نفوسنا مخالفة في الماهية لذاته، ولا يلزم من حصول حكم في شيء، حصول مثل ذلك الحكم فيما يخالفه.))(المطالب العالية، ١٢٣/٣.)

(٥) الضمير عائد للخصم.

(٦) انظر رد الرازي على هذه الشبهة: الأربعين في أصول الدين، ١٥٢/١.

(٧) ((مختصاً)) ساقطة من "أ".

(٨) انظر: الرازي: معالم في أصول الدين، ص ٧١.و الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ٣٦/١.والبغدادي: الفرق بين بين الفرق، ٢٠٤/١.

(٩) في أ: ((أن)) بدون الواو.

(١٠) انظر: أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ٢٣٢- ٢٤٨.و عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٨١.والرازي: معالم في أصول الدين، ص ٧٦.

(١١) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ٢٠٤/١.والرازي: المطالب العالية، ٦٣/٢.

(١٢) انظر: الجويني: الإرشاد، ص١٨٣. ويقول النووي:((وَلاَ يَلْزَم مِنْ رُؤْيَة الله تَعَالَى إِثْبَات

كل مرئي فإنه مختص بالجهة؛ بل لا نزاع [٣١/أ] في أنّ الأمر في الشاهد كذلك. فلم[١] قلتم:أن كل ما كان في الشاهد حاصلاً، وجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك[٢]؟.

وتقريره[٣] أنّ هذه المقدمة، إما أن تكون مقدمة بديهية [٤]، أو استدلالية[٥]، فإن كانت بديهية، لم يكن ينافي [إثبات][٦] كونه تعالى مختصاً بالجهة بحاجة إلى هذا الدليل، وذلك لأنه ثبت في الشاهد، أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وثبت أن الباري تعالى قائم بالنفس، فوجب القطع بأنه مختص بالجهة، لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد، وجب أن يكون الحال في الغائب كذلك، وإذا كان هذا الوجه حاصلاً في إثبات كونه تعالى في الجهة، [كان إثبات كونه تعالى في الجهة][٧] بكونه مرئياً، ثم إثبات أنّ كل مرئي فهو مختص بالجهة، تطويلا من غير فائدة، ومن غير مزيد شرح وَبيان.

وإمّا إن قلنا: بأنّ قولنا: كلّ مرئيّ فهو مختص بالجهة، ليست مقدمة بديهية،

جِهَة - تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ بَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ لاَ فِي جِهَة كَمَا يَعْلَمُونَهُ لاَ فِي جِهَة)).(شرح صحيح مسلم، ١٦/٣، وانظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٢٤.)

(١) في" أ": ((لم)) بدون الفاء.

(٢) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين، ص١٩٣.و الزركشي: تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع للسبكي، ٧١١/٤.ت:د/سيد عبد العزيز، ود/عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، القاهرة، ط١/، ١٩٩٨م.

يقول الإمام أحمد بن محمد البخاري: ((يجوز أن يراه المؤمنون بلا كيف أو جهة، كما هو يرى نفسه بلا كيف ولا جهة. لكن إثبات الجهة ممتنع؛ لأن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرئي في جهة من الرائي، وأن يكون مقابلاً له ومحاذياً، ويكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب، وكل ذلك على الله محال.)) (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ١٥٦/١.)

(٣) في أ: ((وتقديره)).

(٤) المقدمة البديهية:هي المقدمة الحاصلة من غير نظر واستدلال، وذلك مثل العلم الحاصل بإدراك الحواس، وعلم الإنسان باستحالة اجتماع المتضادين ، كالسواد والبياض، والحركة والسكون. ((انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥١.)

(٥) المقدمة الاستدلالية:هي المقدّمة الحاصلة عن نظر واستدلال. ((انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٥١.)).

(٦) ((إثبات)) ساقطة من الأصل. و ما أثبته من " أ ".

(٧)((كان إثبات كونه تعالى في الجهة)) ساقطة من الأصل.

بل [هي] [١] مقدّمة استدلالية، فحينئذ، ما لم يذكروا على صحتها دليلاً، لا تصير هذه المقدّمة يقينية والله أعلم.

وأيضًا: فكما أنّا لا نعقل مرئيًا في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي، فكذلك لا نعقل مرئيًا إلا إذا كان صغيرًا أو كبيرًا ممتدًا في الجهات مؤتلفًا من الأجزاء، وهم لا[٢] يقولون: أنه تعالى يُرى لا[٣] صغيرًا ولا كبيرًا ممتدًّا في الجوانب والأحياز، فإذا جاز لكم أن [تحكموا][٤] بأنّ الغائب مخالف للشاهد[٥] في هذا الباب، فلم لا يجوز لنا أيضًا أن نقول[٦]: المرئيّ في الشاهد، وإن وجب كونه مقابلاً للرائي، إلا أنّ المرئي في الغائب لا يجب أن يكون كذلك[٧] [وبالله التوفيق][٨].

الشبهة الثالثة: تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء.

قالوا: وهذا شيء يفعله جميع أرباب الملل والأديان[٩]، فدل هذا على أنه تقرر في عقول جميع الخلق كون الإله في جهة فوق[١٠]. [ق٢٥/ب]

---

(١) ((هي)) ساقطة من الأصل.

(٢) ((لا)) ساقطة من "أ".

(٣)((لا)) ساقطة من "أ".

(٤) في الأصل: ((تقولوا)).وما أثبته من "أ".

(٥) في أ: ((المشاهد)).

(٦) ((نقول)) ساقطة من أ.

(٧) يقول الإمام أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري في شرحه على الرسالة القشيرية: (((يرى لا عن مقابلة وثبوت مسافة بينه وبين الرائي، وقياس الغائب على الشاهد فاسد)) ((شرح الرسالة القشيرية، ٩٩/١-١٠٠).

(٨) زيادة من " أ ".

(٩)) في أ:: ((والنحل)) بدل ((والأديان)).

(١٠) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٦١/١، والمطالب العالية، ٦١/٢. يقول: أبو الحسن الأشعري: ((ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض)) (الإبانة، ص ١٠٧، ت: د/فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ. وانظر:ابن القيم: الصواعق المرسلة، ١٢٤٥/٤.)

و يقول ابن القيم مؤكدًا على أن الله تعالى في جهة فوق: ((في منعهم الإشارة إلى الله سبحانه وتعالى من جهة الفوق، خلاف منهم لسائر الملل، لأن جماهير المسلمين وسائر الملل، قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله سبحانه وتعالى من جهة الفوق في الدعاء والسؤال، واتفاقهم بأجمعهم على ذلك حجة، ولم يستجز أحد

والجواب: إنّ هذا معارض بما تقرر في جميع عقول [٣١/ب] الخلق، أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض، ولمّا لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض، لم يدلّ[١] ما ذكروه على أنه في السماء[٢]، وأيضاً فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء، لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء[٣].

فالأول: أنّ أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار، وأنها إنما تظهر من جانب السماوات.

والثاني: أنّ مبنى حياة الخلق على استنشاق النفَس، وليس ذلك إلا استنشاق الهواء، والهواء ليس بموجود إلا فوق الأرض، فلهذا السبب كان فوق الأرض أشرف وأعز مما تحت الأرض.

[والثالث][٤]: أنّ نزول الغيث من جهة فوق، ولما كانت هذه الأشياء التي هي أصول منافع الخلق، إنّما تنزل من جانب السماوات، لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف، وتعلُّق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس، فهذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء[٥].

وأيضاً:إنّه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا، كما جعل الكعبة قبلة لصلواتنا[٦].

الإشارة إليه من جهة الأسفل ولا من سائر الجهات سوى جهة الفوق.)) (انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠٨، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٨٤م.)

(١) في أ: ((لم يدلها)).

(٢)انظر: الماتريدي: التوحيد، ص٧٥، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٤، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١، والغزنوي: أصول الدين، ص٧١. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٨/٢.

(٣)انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٤.، في الحكمة من رفع الأيدي إلى السماء. وقال بعضهم: رفع الأيدي إلى السماء في حال الدعاء تعبد محض ولا يدل مطلقاً على أن الله تعالى في جهة فوق. (انظر: الماتريدي، التوحيد، مسألة بيان العرش، ص٧٥.)

(٤) في الأصل: ((الثالث)) بدون الواو.وما أثبته من "أ".

(٥) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٧٢/٢.

(٦) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٤.وقواعد العقائد، ص١٦٥، ت: موسى بن نصر، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م. و أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٩. ويقول الغزالي: ((فأما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء، فهو لأنها قبلة الدعاء، وفيه أيضاً إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء، وتنبيهاً بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء، فإنه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء.)) (قواعد

وأيضاً: إنّه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم. قال تعالى: {فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا}[١] [النازعات: ٥/٧٩]. وقال تعالى: {فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا} [الذاريات: ٤/٥١].

وأجمعوا على أنّ جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة، وميكائيل ملك الأرزاق، وملك الموت ملك الوفاة، وكذا القول في سائر الأمور[٢]، وإذا كان الأمر كذلك، لم يبعد أن [يكون][٣] الغرض من رفع الأيدي إلى السماء، رفع الأيدي إلى الملائكة[٤] والله أعلم.

العقائد، ص١٦٥) ويقول الآمدي: ((كما أن لله تعالى تخصيص بعض الأماكن وبعض الأزمان ببعض العبادات، فكذا له تخصيص بعض الجهات، بالتقرب إليه ببعض العبادات دون بعض)) (الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٨/٢.)

(١) وردت في النسختين ((و المدبرات)) بدل ((فالمدبرات))، وكذا بعدها ((والمقسمات)) بدل ((فالمقسمات)). و هو خطأ.والصحيح ما أثبته.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣١٤/١٦.والطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ١٩٠/٢٤. والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٢٣٤/٥.

(٣) ((يكون)) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ".

(٤)يقول الغزالي: أن الحكمة أيضاً من رفع الأيدي إلى السماء ((وهو أنّ الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى، وخزائن نعمه السموات، وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق)).(انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٤.)

ويقول الماتريدي: ((إنّ السماء هي محل ومهبط الوحي، ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر لذلك.)) (التوحيد، ص٧٧.)

الفصل السادس

اعلم أنّ المشهور من قدماء الكرامية، إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[١] إلا أنّهم يقولون: لا نريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء ومركباً من الأبعاض، بل نريد به كونه تعالى قائماً بالنفس، غنياً عن المحل.[٢] وعلى هذا التقدير فإنه يصير النزاع في أنه تعالى جسماً أم لا؟ نزاعاً لفظياً[٣].

هذا حاصل ما قيل في هذا الباب، إلا أنا [٣٢/أ] نقول:كلّ ما كان مختصاً بحيز وجهة، ويمكن أن يشار إليه بالحس فذلك المشار إليه، إما أن لا يبقى منه في شيء[٤] من جوانبه الست شيء، أو يبقى، فإن لم يبق منه في شيء من جوانبه الست شيء، فهذا يكون كالجوهر الفرد [ق٢٦/أ] وكالنقطة التي لا تتجزأ، ويكون في غاية الصغر والحقارة، ولا أظن عاقلاً يرضى أن يقول: إنّ إله العالم كذلك، وأمّا إن بقي منه شيء في جوانبه الست، أو في أحد هذه الجوانب، فهذا يقتضي كونه مؤلفاً مركباً من [جزأين][٥] وأكثر.

أقصى ما في الباب أن يقول قائل: إنّ تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال، إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً، كما أن الفلسفي لما اعتقد في الفُلك أنه لا يقبل الخرق[٦] والتمزق، فإن ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً عميقاً، فثبت أنّ هؤلاء الكرّامية، لما اعتقدوا فيه كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة، ومشاراً إليه بحسب الحسّ، واعتقدوا فيه تعالى أنه ليس في الصغر والحقارة ومثل[٧] الجوهر الفرد، والنقطة التي لا تقبل ، وجب أن يكونوا قد اعتقدوا فيه تعالى كونه ممتداً في الجوانب، أو في بعض الجوانب.

---

(١) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ٣٨/١. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ٢٠٤/١.والنسفي: تبصرة الأدلة، ١٥٩/١.والرازي:مفاتيح الغيب، ١٠٨/١.

(٢) انظر: النسفي: تبصرة الأدلة، ١٥٩/١.والبزدوي: أصول الدين، ص٣٤.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٨/١.و انظر: دفاع ابن تيمية عن الكرامية في إطلاقهم لفظ الجسم على الله، منهاج السنة النبوية، ٥٤٩/٢، وبيان تلبيس الجهمية، ٥٠٦/١، ٥٠٧. ويقول د/عبد الكريم عثمان، نقلا عن القاضي عبد الجبار: أن بعض العلماء التمسوا العذر لابن كرام بقوله إن الله جسم، ولم يعتبروه مجسماً على الحقيقة، ورؤوا أن ذلك من باب الخطأ بالعبارة وأنه لم يقصد من قوله: أن الله جسم، إلا بمعنى أنه موجود أو قائم بنفسه. (انظر: نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٥٨.)

(٤) ساقطة من " أ "

(٥) وردت في النسختين ((الجزأين)) و الصحيح ما أثبته و هو موافق للمطبوع.

(٦) في "أ": ((الحرق)).

(٧) في "أ": ((مثل)) بدون الواو.

ومن قال ذلك، فقد اعتقد فيه تعالى كونه مؤلفاً مركباً، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب، امتناعاً عن مجرد هذا اللفظ، مع كونه معتقداً لمعناه، مقراً به(١).

فثبت أنّهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم؛ لأجل أنهم اعتقدوا فيه تعالى كونه طويلاً عريضاً عميقاً ممتدا في الجهات(٢).

فثبت أنّ امتناعهم عن هذا الكلام المحض التقيّة والخوف، و إلا فهم معتقدون لكونه تعالى مركباً مؤلفاً(٣).

فهذا تمام الكلام في القسم الأول من هذا الكتاب وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية. وبالله التوفيق.

القسم الثاني من هذا الكتاب:
في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات

والكلام فيه مرتب على [٣٢/ب] مقدمة وفصول.

أمّا المقدمة:

فهي في بيان أنّ جميع فرق الإسلام، مقرّون بأنه لا بدّ من التأويل في

---

(١) يقول ابن تيمية في مثل هذا المعنى: ((فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول هو جسم، أنه يفسر ذلك بأنه الموجود أو القائم بنفسه لا بمعنى المركّب، وقد اتفق الناس على أن من قال إنه جسم وأراد هذا المعنى، فقد أصاب في المعنى، لكن إنما يخطئه من يخطئه في اللفظ.)) (منهاج السنة النبوية ٥٤٩/٢).

(٢)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٣/١، وانظر: رد الباقلاني على من قال إن الله جسم بمعنى أنه قائم بنفسه: تمهيد الأوائل، ص٢٢٤. وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٤.

يقول الشهرستاني: ((وقد تخطى بعض الكرامية إلى إثبات الجسمية، فقال: أعني بها القيام بالنفس، وذلك تلبيس على العقلاء، وإلا فمذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلاً للحوادث، قائلاً بالأصوات، مستوياً على العرش استقراراً مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاءً))(نهاية الإقدام في علم الكلام ص٤١.)

ويقول النسفي: ((إن المتأخرين من الكرامية، هم الذين يتبرؤون عن إثبات التركيب، لما ظهر لهم من فساد ذلك. فأما أوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك، لأن الرواية عنهم ظاهرة أنه مماس للعرش.))

(تبصرة الأدلة، ١٥٩/١.)

(٣) يقول أبو سعيد النيسابوري:الجسم في اللغة بمعنى التأليف واجتماع الأجزاء، والتأليف مستحيل على الله تعالى، وهذه التسمية في اللغة ليس لها ذكر، وهي مستحيلة على الله تعالى، فلم أطلقوا هذه التسمية على الله تعالى من غير ورود السمع بها، وما الفرق بين الكرامية وبين من يسميه جسداً ويريد به الموجود، وإن كان يخالف مقتضى اللغة. (انظر: الغنية في أصول الدين، ص٨١، والجويني: الإرشاد، ص ٤٣.)

بعض ظواهر القرآن والأخبار.

أما في القرآن فبيانه من وجوه:

الأول: وهو أنّه ورد في القرآن [ذكر الوجه](١) وذكر الأعين(٢)، ، وذكر الجنب الواحد(٣)، وذكر الأيدي(٤)، وذكر الساق الواحد(٥)، فلو أخذنا بالظاهر، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه(٦) أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيدي كثيرة، وله ساق واحد، ولا يرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة(٧) من هذه الصورة المتخيلة(٨).

ولا أعتقد أن عاقلا ما(٩)، [يرضى بأن](١٠) يصف ربه بهذه الصفة. [ق ٢٦/ب].

الثاني: أنّه ورد في القرآن أنه تعالى: {نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور: ٣٥/٢٤]. كل عاقل يعلم بالبديهة، أنّ إله العالم ليس هو هذا الضوء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هذا هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار(١١)، [فلا](١٢) بدّ لكل أحد هاهنا من أن يفسر قوله تعالى :{**اللّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**} [النور: ٣٥/٢٤]، بأنّه منوّر السموات والأرض، أو بأنّه هادي أهل السموات والأرض، أو بأنه مصلح مهمات أهل السموات والأرض، وكل

---

(١) عبارة ((ذكر الوجه)) ساقطة من الأصل، وما أثبته من "أ". وذلك كما في قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} [القصص: ٨٨/٢٨].

(٢) في "أ" ((العين)) بدل ((الأعين)). وذلك كما في قوله تعالى: {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} [هود: ٣٧/١١].

(٣) كما في قوله تعالى:{أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ} [الزمر: ٥٦/٣٩].

(٤) كما في قوله تعالى{أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ} [يس: ٧١/٣٦].

(٥) كما في قوله تعالى{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ} [القلم: ٤٢/٦٨].

(٦) ((الوجه)) ساقطة من أ.

(٧) ((صورة)) ساقطة من "أ".

(٨) المتخيلة: ((هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى)) (الجرجاني: التعريفات، ص ٢٥٣.)

(٩) ((ما)) ساقطة من أ.

(١٠) ((يرضى بأن)) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ".

(١١) انظر: البراهين التي استدل بها الرازي، على أن النور في هذه الآية لا يمكن أن يكون بمعنى الضوء، أو النور الفائض من الشمس، وعلى هذا فلا بد من التأويل، (مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣-١٩٥.)

(١٢) في الأصل ((ولا)) بدل ((فلا)).وما أثبته من "أ".

ذلك تأويل[١].

الثالث: قال الله تعالى : {**وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ**}[الحديد: ٢٥/٥٧]. ومعلوم أنّ الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض[٢]. وقال:{**وَأَنزَلَ لكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ**}[الزمر:٦/٣٩] ا نزلت من السماء إلى ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض[٣]

الرابع: قوله تعالى: {**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**}[٤][الحديد: ٤/٥٧]. وقوله تعالى: {**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**}[سورة ق:١٦/٥٠]. وقوله تعالى:{**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ**}[المجادلة: ٧/٥٨]. فإنّ كل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة والإلهية[٥].

الخامس: قوله تعالى :{**وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**}[العلق:١٩/٩٦]. فإنّ هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية[٦].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٥/٢٣. والطبري: جامع البيان، ١٧٧/١٩. والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٨٧/٤، انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٩/١.

(٢)**إ**نّ إنْزالَ الشيءِ قد يكونُ بنَفسِه كقَوْله تَعالى: " وَأَنزلْنا من السماءِ ماءً " وقد يكونُ بإنْزالِ أسبابِه والهدايةِ إليه ومنه قَوْله تَعالى: " وَأَنْزَلْنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ "[الحديد: ٢٥/٥٧](انظر: مرتضى: تاج العروس، ٧٥٤٦/١.وانظر: تأويل معنى النزول، الرازي: مفاتيح الغيب، ٢١٠/٢٩-٢١١.)

ويقول النيسابوري: ((وقال أهل المعاني: يعني أنه أخرج لهم الحديد من المعادن، وعلمهم صنيعته بوحيه وقال قطرب: هذا من النُزُل كما تقول: أنزل الأمر على فلان نزلا حسناً، فمعنى الآية أنه جعل ذلك نزلا لهم)) (الكشف والبيان، ٢٤٦/٩، ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

(٣)هذا من باب تسمية السبب باسم المسبَّب، فقد عبّر سبحانه وتعالى عن إنزال الماء بإنزال الأنعام لأنها لا تعيش إلا بالنبات، والنبات لا يقوم إلا بالماء، وقد أنزل الماء فكأنه أنزلها. (انظر:تفسير **ابن عادل: الدمشقي الحنبلي: اللباب في علوم الكتاب، ٦٦/٩، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان، ط١، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨ م .**

وذكر الرازي وجوه لتأويل هذه الآية، انظر: مفاتيح الغيب، ٢١٣/٢٦، والطبري: أنوار التنزيل، ١٠٣/٥.

(٤) يقول الرازي: ((هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز، فإذن قوله: {وَهُوَ مَعَكُمْ} لا بد فيه من التأويل وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع)) (مفاتيح الغيب، ١٨٧/٢٩.) ويقول ابن فورك: ((أنه عالم بكم، سامع لكلامكم، راء لأعمالكم وأشخاصكم.)) (مشكل الحديث، ص٣٦١.)).

(٥) انظر: تفسير ابن كثير: ٤٢/٨.والرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٠/٢٨.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٦/٣٢، وابن الجوزي: زاد المسير، ١٨٧/٨.وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ٢٧٠/١.

فأمّا القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنّه لا يحصل بسبب[١] السجود[٢].

السادس: قوله تعالى :{ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه**}[البقرة: ١١٥/٢]. وقال تعالى :{**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ**}[الواقعة: ٨٥/٥٦].

والسابع: قال تعالى: {**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ الله قَرْضًا حَسَنًا**}[البقرة:٢٤٥/٢] [٣٣/أ] ولا شكّ أنّه لا بدّ فيه من التأويل[٣].

الثامن: قال تعالى:{**فَأَتَى الله بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ**}[النحل:٢٦/١٦] ولا بد فيه من التأويل[٤].

التاسع : قال تعالى لموسى وهارون :{**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**}[طه:٤٦/٢٠]. وهذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة[٥].

فهذا وأمثاله من الأمور التي لا بدّ لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل، موجودة في القرآن.

وأمّا الأخبار فهذا النوع فيها كثيرة :

فالأول: قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى : ((مرضت فلم تعدني، [استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما سقيتني][٦]))[٧] ولا يشك

---

(١) في" أ "((لسبب)) بدل ((بسبب)).

(٢): انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٩.

(٣) في تأويل هذه الآية وجوه، بعضها: أن المقصود بالقرض: الجهاد، وقيل إنفاق المال، (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٩٩/٣.)

(٤) يقول الرازي في تأويل هذه الآية: ((أن الإتيان والحركة على الله محال، فالمراد أنهم لما كفروا أتاهم الله بزلازل قلع بها بنيانهم من القواعد والأساس)).(مفاتيح الغيب، ١٧/٢٠.)

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥٣/٢٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥٢/٤.

(٦) عبارة الأصل:((مرضت فلم تعدني استطعمتك فأطعمتني استشفيتك فأشفيتني)) وهي غير صحيحة. وما أثبته من " أ ".

(٧) هذا الحديث جزء من حديث رواه مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه بلفظ قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ. يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ يَا رَبِّ: وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ يَا رَبِّ: كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي" أخرجه مسلم في صحيحه،

عاقل ...
في أنّ المراد منها التمثيل فقط(١).

والثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: ((من أتاني يمشي، أتيته هرولة))(٢) ولا يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصوير(٣).

والثالث: نقل الشيخ الغزالي(٤)، عن أحمد بن حنبل، أنّه أقرّ بالتأويل في ثلاثة من الأحاديث(٥).

أحدها: قوله عليه السلام [ق ٢٧/أ] "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"(٦).

كتاب: البر والصلة والآداب، باب: فضل عيادة المريض، رقم(٤٦٦١)، ٤٤٠/١٢.

(١) يقول البيهقي: ((والمراد به غير ما يدل عليه ظاهره، فإنه أطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه، والمراد به ولي من أوليائه، ... وقوله: « لوجدتني عنده » أي وجدت رحمتي وثوابي عنده.)) (الأسماء والصفات، ٤/٢، رقم (٤٦٠).وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٩٨).

(٢) هذا جزء من حديث رواه أبو أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((يَقُولُ اللهُ تَعَالَى:أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ ،ذَكَرْتُهُ فِي مَلإٍ خَيْرٍ مِنْهُ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً.)) أخرجه البخاري:صحيح البخاري، كتاب:التوحيد، باب:قول الله تعالى(ويحذركم الله) ، رقم(٦٨٥٦)، ٤٠٩/٢٢.ومسلم: صحيح مسلم، كتاب:الذكر والدعاء والتوبة، باب: فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله، رقم(٤٨٥١)، ١٩١/١٣.

(٣) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ٤٩٤/٢، رقم (٩١٢).

(٤) تقدمت ترجمته، ص٢٥.

(٥) يقول الغزالي: ((: سَمِعْتُ الثِّقَاتِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَنَابِلَةِ يَقُولُونَ: أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ صَرَّحَ بِتَأْوِيلِ ثَلاَثَةِ أَحَادِيثَ فقط: أَحَدُهَا: قَوْلُهُ: ((الْحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي الأَرْضِ)). وَالثَّانِي: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: ((قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ))وَالثَّالِثُ: قَوْلُهُ: ((إِنِّي لأَجِدُ ريحَ نَفَسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ)). ولم يذكر الحديث ((أنا جليس من ذكرني)). (التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٣١، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.)

وقد أكد الإمام بدر الدين الزركشي في كتابه البحر المحيط، نسبة هذا الكلام للإمام أحمد ابن حنبل، حيث قال: ((وَأَنْكَرَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ هَذَا عَلَى الْغَزَالِيِّ قَالَ: إنَّهُ لاَ يَصِحُّ عَنْ أَحْمَدَ. قُلْت: وَنَقْلُ الثِّقَةِ لاَ يَنْدَفِعُ، وَقَدْ نَقَلَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي كِتَابِ " مِنْهَاجِ الْوُصُولِ " عَنْ أَحْمَدَ أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْله تَعَالَى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} أَيْ أَمْرُ رَبِّك)) (البحر المحيط، ٣١/٣.)

ويقول الغزالي: إن الإمام أحمد اقتصر على تأويل هَذِهِ الأَحَادِيثِ الثَّلاَثَةِ، لأَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ عِنْدَهُ الاِسْتِحَالَةُ إلاَّ فِي هَذَا الْقَدْرِ، حيث لَمْ يَسْتَغْرِقْ الْبَحْثَ عن حَقَائِقَ غَيْرِهَا، وَذلك بخلاف غيره كَالأَشْعَرِيِّ وَالْمُعْتَزِلِيِّ، فإنهم بحثوا ووجدوا أن هناك الكثير مما يستحيل على الله وبحاجة إلى تأويل. (انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٣٢.)

(٦) لم أجد هذا الحديث في الكتب الصحيحة، وإنما وجدته من رواية الأزرقي: أخبار مكة،

وثانيها: قوله عليه السلام "إنّي [لأجد][1] نفس الرحمن من [قبل][2] اليمن"[3].

رقم، **ما** جاء في فضل الركن الأسود**:**، ٢٥٨/١، ت:**علي عمر، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.** وأخرجه الخطيب البغدادي، في تاريخ بغداد، وذكر أنّ فيه الكاهلي وهو كذاب، انظر، ١٣٤/٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

= ويقول ابن تيمية عن هذا الحديث: أنه غير ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الله، ولو كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن هذا اللفظ صريح في أن الحجر الأسود ليس هو من صفات الله إذ قال هو " يمين الله في الأرض " فتقييده بالأرض، يدل على أنه ليس هو يده على الإطلاق، فلا يكون اليد الحقيقة، فلا يكون بحاجة إلى تأويل.(انظر: جامع الرسائل، ٢٩٢/١.) والأصح أن هذا الحديث موقوف عن ابن عباس رضي الله عنه، ولفظه: ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض، يصافح بها خلقه كما يصافح الرجل أخاه)) (انظر: العجلوني: كشف الخفاء: رقم(١١٠٩) ٣٤٩/١، دار الكتب المصرية و دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط٣، ١٩٨٨م. والعراقي: تخريج أحاديث الإحياء، رقم(٨٤٤)٣٤٤/٢.) وقال الغزالي: (٠الحجر الأسود يمين الله في أرضه)) يحمل على التشريف والإكرام؛ لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال. (انظر: قواعد العقائد، ص١٦٨.)

وقد نقل الغزالي تأويل الإمام أحمد لهذا الحديث فقال: ((**الْيَمِينُ تُقَبَّلُ فِي الْعَادَةِ تَقَرُّبًا إِلَى صَاحِبِهَا، وَالْحَجَرُ الأَسْوَدُيُقَبَّلُ تَقَرُّبًا إِلَى اللهِ تَعَالَى، فَهُوَ مِثْلُ الْيَمِينِ لاَ فِي ذَاتِهِ، وَلاَ فِي صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ، وَلَكِنْ فِي عَارِضٍ مِنْ عَوَارِضِهِ، فَسُمِّيَ يَمِينًا.**)) (التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٦٤وما بعدها.) ويقول ابن فورك: يحتمل أنه أضاف الحجر إلى الله تعالى على طريق التعظيم للحجر، ونسبه إلى نفسه وأمر الناس باستلامه ومصافحته ليظهر طاعتهم إلى الله تعالى، فيحصل لهم بذلك البركة والسعادة. (انظر: مشكل الحديث، ص١٢٦.)

(١) في الأصل ((أجد)) بدون اللام. و ما أثبته من " أ ".

(٢) في الأصل ((جانب)) بدل ((قبل)).وما أثبته من "أ".

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما روي عن سلمة بن نفيل، رضي الله عنه، أنه أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كادتا ركبتاه تمسان فخذه قال: فقلت: يا رسول الله سيبت الخيل وألقي السلاح، وقالوا: وضعت الحرب أوزارها، وقالوا: لا قتال. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « كذبوا الآن جاء القتال، لا تزال أمتي أمة ظاهرة على الناس يزيغ الله عز وجل لهم قلوب أقوام ويرزقهم منهم، حتى يأتي أمر الله عز وجل وهم على ذلك)) ثم قال: ((إني لأجد نفس ربي عز وجل من ها هنا » وهو مولى ظهره إلى اليمن،

وثالثها: قوله عليه السلام "أنا جليس من ذكرني"(١).

والرابع: حكي أنّ المعتزلة تمسكوا في خلق القرآن (٢)، بما روي عن النبي عليه السلام [بأنه](٣) قال: ((تأتي سورة البقرة، وسورة كذا وكذا يوم القيامة، كأنهما غمامتان))(٤).

فأجاب أحمد بن حنبل وقال :" يعني ثواب قارئها"، وهذا منه تصريح

وقال: ((إنه يوحى إلي أني مكفوت ثم ستخلفوني أفناداً، وعقر دار المؤمنين الشام، والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة)) رواه: **أبو بكر الشيباني**: الآحاد والمثاني، من حديث: سلمة بن نفيل السكوني رقم، (٢٤٦٠)، ٢٩٥/٤، **ت: د/باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الراية – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.** وقال العراقي هذا الحديث (إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن) لم أجد له أصلاً. (انظر:العجلوني: كشف الخفاء، رقم(٨٠١)، ٢٦٠/١.) وقال عنه الألباني: حديث ضعيف، انظر: السلسلة الضعيفة، رقم (١٠٩٧)، ٩٦/٣. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ(أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَالَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ حَدِّثْنَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فَقَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةَ يَمَانِيَةٌ وَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ) مسند الإمام أحمد: مسند أبي هريرة، رقم (١٠٥٥٥)، ٩٩/٢٢. وقال العراقي: رجاله ثقات، انظر: تخريج أحاديث الإحياء، رقم(٢٤٥)، ٢٤٥/١.

(١) رواه ابن أبي شيبة، عن كعب قال: قال موسى: أي رب أقريب أنت فأناجيك أم بعيد فأناديك ؟ قال: يا موسى، أنا جليس من ذكرني، قال، يا رب، فإنا نكون من الحال على حال نعظمك أو نجلك أن نذكرك عليها، قال: وما هي ؟ قال: الجنابة والغائط، قال: يا موسى، اذكرني على كل حال.أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ١٢١/٨. والبيهقي: شعب الإيمان، الفصل الثاني: في ذكر آثار وأخبار وردت في ذكر الله تعالى، باب: قال موسى: أي رب أقريب أنت فأناجيك، رقم (٦٩٩)، ٢٤٢/٢.وأورده الديلمي عن عائشة ولم يسنده، (انظر: السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ص٥٨.)

(٢) تقول المعتزلة: إن القرآن هو كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث، واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة، (انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٢٨.)

(٣) في الأصل ((أنه)) بدون الباء.وما أثبته من "أ".

(٤) أخرجه مسلم عن النَّوَّاسَ بْنَ سَمْعَانَ الْكِلَابِيّ قال:سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ "يُؤْتَى بِالْقُرْآنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَهْلِهِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْمَلُونَ بِهِ، تَقْدُمُهُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَآلُ عِمْرَانَ، وَضَرَبَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَمْثَالٍ مَا نَسِيتُهُنَّ بَعْدُ، قَالَ: كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ ظُلَّتَانِ سَوْدَاوَانِ بَيْنَهُمَا شَرْقٌ، أَوْ كَأَنَّهُمَا حِزْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ تُحَاجَّانِ عَنْ صَاحِبِهِمَا"(أخرجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، رقم(١٣٣٨

بالتأويل[١].

والخامس: قوله صلى الله عليه وسلم: "أن الرحم تتعلق بحقوي[٢] الرحمن فيقول سبحانه:أصل من وصلك"[٣]. وهذا لا بد فيه من تأويل[٤].

والسادس: [قال عليه السلام : إن المسجد لينزوي من النخامة، كما تنزوي الجلدة من النار"[٥]، ولا بدّ فيه من تأويل][٦].

[والسابع][٧]: قال عليه السلام "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"[٨]. وهذا لا بدّ فيه من تأويل، لأنّا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا[٩].

---

(١) انظر: مرعي بن يوسف المقدسي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، ص ٢١٧.

(٢) الأَحْقِي: جمع حِقْووهي موضع شَدِّ الإزار و مَعْقِد الإِزَار، وَهُوَ الْمَوْضِع الَّذِي يُسْتَجَار بِهِ وَيُحْتَزَم بِهِ عَلَى عَادَة الْعَرَبلأَنَّهُ مِنْ أَحَقّ مَا يُحَامَى عَنْهُ وَيُدْفَع، كَمَا قَالُوا نَمْنَعهُ مِمَّا نَمْنَع مِنْهُ أُزُرنَا... وَقَدْ يُطْلَق الْحَقْو عَلَى الإِزَار نَفْسه.(انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (همن)، ١٣ /٤٦٣، مادة (همن)، وابن حجر: شرح الباري، ٣٩٨/١٣، رقم (٤٤٥٥).)

(٣) أخرجه البخاري بلفظ:(عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: خَلَقَ الله الْخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ، قَالَ: أَلاَ تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ، قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ قَالَ: فَذَاكِ.) أخرجه البخاري، كتاب:تفسير القرآن، باب:وتقطعوا أرحامكم، رقم (٤٤٥٥)، ٥٨/١٥.

(٤) ((قَالَ الطِّيبِيُّ: هَذَا الْقَوْل مَبْنِيّ عَلَى الاِسْتِعَارَة التَّمْثِيلِيَّة كَأَنَّهُ شَبَّهَ حَالَة الرَّحِم وَمَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ الاِفْتِقَار إِلَى الصِّلَة وَالذَّبّ عَنْهَا، بِحَالِ مُسْتَجِير يَأْخُذ بِحَقْوِ الْمُسْتَجَار بِهِ، ثُمَّ أَسْنَدَ عَلَى سَبِيل الاِسْتِعَارَة التَّخْيِيلِيَّة مَا هُوَ لاَزِم لِلْمُشَبَّهِ بِهِ مِنْ الْقِيَام، فَيَكُون قَرِينَة مَانِعَة مِنْ إِرَادَة الْحَقِيقَة، ثُمَّ رُشِّحَتْ الاِسْتِعَارَة بِالْقَوْلِ وَالأَخْذ، وَبِلَفْظِ الْحَقْو فَهُوَ اِسْتِعَارَة أُخْرَى، وَالتَّثْنِيَة فِيهِ لِلتَّأْكِيدِ، لأَنَّ الأَخْذ بِالْيَدَيْنِ آكَد فِي الاِسْتِجَارَة مِنْ الأَخْذ بِيَدٍ وَاحِدَة.)) (ابن حجر: شرح الباري، ٣٩٨/١٣، رقم (٤٤٥٥).وانظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٨٥.)

(٥) أخرجه: ابن أبي شيبة في مصنفه، موقوفًا عن أبي هريرة، ٢٦١/٢.

(٦) الحديث ليس في الأصل.، و ما أثبته من " أ ".

(٧) عبارة ((السابع)) ليست في الأصل.وأثبتها من "أ".

(٨) أخرجه مسلم عن عَبْدَ الله بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قال: سمعت رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: (إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: اللهمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ.) أخرجه مسلم، كتاب: القدر، باب: تصريف الله القلوب كيف يشاء، رقم (٤٧٩٨).

(٩) يقول البيهقي في تأويل الخبر: معناه تحت قدرة الله تعالى وملكه، وفائدة تخصيصها بالذكر أن الله تعالى جعل القلوب محلا للخواطر والإيرادات، والعزوم والنيات، ويحتمل

والثامن: قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى، "أنا عند المنكسرة قلوبهم[١]" وليست هذه العندية[٢] إلا بالرحمة.

وأيضاً، قال [ﷺ][٣]حكاية [٣٣/ب] عن الله تعالى في صفة الأولياء: "فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به"[٤]. ومن المعلوم

أنها بين نعمتي النفع والدفع، أو بين أثريه في الفضل والعدل. (انظر: الأسماء والصفات، ٢٨١/٢، رقم (٢٧٠).) ويقول ابن حجر:))الْمُرَاد بِهِ إِرَادَة قَلْب اِبْن آدَم، مُصَرَّفَة بِقُدْرَةِ الله وَمَا يُوقِعهُ فِيهِ)).(انظر: فتح الباري، ٣٨٣/١٣، ت: ابن باز، وانظر: النووي: شرح صحيح مسلم، ٢٠٤/١٦، رقم (٢٦٥٤). وينقل الغزالي تأويل أحمد ابن حنبل لهذا الحديث حيث يقول: إن المراد بالأصبع ما يتيسر به تقليب الأشياء، وقلب الإنسان بين لمّة الملَك، ولمّة الشيطان وبهما يقلّب تعالى القلوب فكنّى بالأصبعين عنهما. (انظر: فيصل التفرقة، ص ٣٢.)

(١) أخرجه الإمام أحمد: الزهد، بلفظ: ((أبغني عند المنكسرة قلوبهم))، كتاب: زهد موسى عليه السلام، باب: أبغني عند المنكسرة قلوبهم))، رقم(٣٩٧)، ص٧٥، **الناشر: دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٨هـ** والبيهقي في كتاب الزهد الكبير بلفظ:((أن داود عليه السلام قال: أي رب أين ألقاك ؟ قال: تلقاني عند المنكسرة قلوبهم)) فصل: في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى، باب: تلقاني عند المنكسرة قلوبهم رقم(٣٦٦)ص١٦٢، **ت: عامر أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، سنة النشر ١٩٩٦م.** وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة، وقال: ((جرى ذكره في البداية للغزالي)). كتاب الأدب، رقم(١٨٨) ص١٦٩.دار الكتاب العربي. وأورده العجلوني في كشف الخفاء وقال: ((وتمامه " وأنا عند المندرسة قلوبهم لأجلي "، ولا أصل لهما في المرفوع.))، رقم (٦١٤)، ٢٠٣/١. وجا ء في فيض القدير، أن هذا القول: هو قول الله تعالى في بعض الكتب الإلهية، (انظر: =المناوي: فيض القدير: شرح الجامع الصغير، من أحاديث البشير النذير ٦٦٣/١، ت: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ط١، ١٩٩٤ م.

(٢) في "أ" ((العندوية)).

(٣) غير موجودة في النسختين.

(٤) الحديث بلفظه ما أخرجه البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الله قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْه،وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ،فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا،وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ ،وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ.) أخرجه البخاري: كتاب: الرقاق، باب: التواضع، رقم (٦٠٢١).

بالضرورة أن القوة الباصرة التي بها يرى[1] الأشياء، ليست [هي][2] الله سبحانه وتعالى[3].

التاسع: قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى :((الكبرياء ردائي والعظمة إزاري)) [4] والعاقل لا يثبت لله تعالى رداءاً ولا إزاراً[5].

العاشر: قال عليه السلام لأبي بن كعب:"يا أبا المنذر أيةُ آية في كتاب الله تعالى أعظم؟ فتردد فيه مرتين، ثم قال في الثالثة : آية الكرسي، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم يده في صدره وقال : أصبت والذي نفسي بيده إن لها لساناً يقدس الله تعالى عند العرش"[6] ولا بد فيه من التأويل.

فثبت بما ذكرنا أنّ المصير إلى التأويل أمر لا بدّ لكل عاقل منه[7].

---

(١) في " أ " ((ترى)).

(٢) وردت في النسختين((هو))، و الصحيح ((هي)) والله أعلم.

(٣) يقول ابن حجر: ((إن هذا وَرَدَ عَلَى سَبِيل التَّمْثِيل، وَالْمَعْنَى أي كُنْت سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ فِي إِيثَارِهِ أَمْري، لأنه يُحِبُّ طَاعَتِي وَيُؤْثِرُ خِدْمَتِي كَمَا يُحِبّ هَذِهِ الْجَوَارِح)). (فتح الباري: ٣٤٢/١٨، رقم (٦٠٢١). ويقول المناوي: ((هو كناية عن نصرة الله وتأييده وإعانته له في كل أموره وحماية سمعه وبصره وسائر جوارحه عما لا يرضاه.))(فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٣٠٥/٢.)

(٤) الحديث بتمامه ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (قَالَ الله عَزَّ وَجَلَّ: الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، وَالْعَظَمَةُ إِزَارِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا، قَذَفْتُهُ فِي النَّارِ.) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في الكبر، رقم (٣٥٦٧). وابن ماجه، كتاب: الزهد، باب: البراءة من الكبر والتواضع ، رقم (٤١٦٥). وأحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم (٨٩٩١). وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذا اللفظ) (المستدرك على الصحيحين، رقم (١٩٠)، ١٩٩/١).

(٥) المقصود بهذا الحديث صفته سبحانه وتعالى.(انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ١٣٣/١، رقم (١٢٢).وابن فورك: مشكل الحديث، ص٣٣٦. ويقول ابن جماعة: ((أن العظمة والكبرياء صفتان من صفاته، لا يشاركه فيهما غيره ولا يتعاطاها أحد من خلقه، وذكر الإزار والرداء، تمثيل على طريق المجاز.)) (إيضاح الدليل، ص١٨٦.)

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المشايخ عن أبي بن كعب، رقم (٢٠٣١٨) ٢٨٣/٤٣.

والبيهقي: شعب الإيمان، باب: أي آية أعظم، رقم (٢٢٩٥)، ٣٩٧/٥.وقال عنه الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب: سورة البقرة، ١٤١/٣.)

(٧) يقول الغزالي: إنّ كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر إلا أنه يبقى مضطرا إلى التأويل في بعض الأحيان، فالأمام أحمد وهو من أبعد الناس عن التأويل فقد أول

وعند هذا قال المتكلمون: لمّا ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية والجهة، وجب علينا أن نذكر لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار، محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها[١]. فهذا تمام القول في المقدّمة.

الفصل الأول: [ق٢٧/ب]
في إثبات الصورة

اعلم أنّ هذه اللفظة ما وردت في القرآن، لكنها واردة في الأخبار.

فالخبر الأول: ما روي أن النبي ﷺ قال: ((إن الله خلق آدم على صورته))[٢]، وروى ابن خزيمة[٣][٤] عن أبي هريرة عن رسول ﷺ أنه قال:

ثلاثة أحاديث، ، وإنما اقتصر أحمد ابن حنبل على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك في الآيات والأحاديث التي توهم اختصاص الله تعالى في جهة فوق وغيرها مما لم يتأوله. (انظر: فيصل التفرقة، ص ٣١وما بعدها.)

(١) انظر: الغزالي: قواعد العقائد، ص ١٦٨.و: الجويني: الإرشاد، ص ١٥٥-١٦٤. والسيوطي: الاقتصاد، ص٢٠، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، وأحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦ وما بعدها. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٥٣. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٣/١وما بعدها.

(٢)أخرجه مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.)) أخرجه مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن ضرب الوجه، رقم (٤٧٣١).

(٣) ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: باب أخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم، باب: لا يقولن أحدكم لأحد، رقم (٣٥)، ٥٨/١، **ت:عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، ط٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.**

(٤) ابن خزيمة: (٢٢٣- ٣١١هـ) الحافظ الكبير الثبت إمام الأئمة شيخ الإسلام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري. . تزيد

((لا يقولنّ أحدكم لعبده، قبح الله وجهك ووجهًا أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته[1])).

والجواب: اعلم أنّ الهاء في قوله: (على صورته)، يحتمل أن يكون عائدًا إلى شيء غير آدم وغير الله سبحانه، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى آدم، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى الله سبحانه.

فهذه طرق ثلاثة[2]: **الطريق الأول**: أنّ يكون هذا الضمير عائدًا إلى غير آدم، وإلى غير الله تعالى، وعلى هذا التقدير ففي تأويل الخبر **وجهان**:

الأول: هو أنّ من قال لإنسان : قبح الله وجهك ووجه من أشبه[3] وجهك [فهذا يكون][4] شتمًا لآدم عليه السلام، فإنّه لمّا **[٣٤/أ]** كان صورة هذا الإنسان مساوية لصورة آدم عليه السلام، كان قوله: قبح الله وجهًا أشبه وجهك[5]، يكون شتمًا لآدم ولجميع الأنبياء عليهم السلام، وذلك غير جائز، فلا جرم [أن][6] النبي ﷺ نهى عن ذلك، وإنما خص آدم بالذكر، لأنه هو الذي ابتديت

مصنفاته على مائة وأربعين كتابًا سوى المسائل، والمسائل المصنفة أكثر من مائة جزء، من أشهر كتبه، صحيح ابن خزيمة والتفسير. (انظر: السيوطي: طبقات الحفاظ، ص٣١٣، وابن ماكولا: الإكمال، ٢٧٠/١.)

(١)أخرجه البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ موقوفا في "الأدب المفرد، كتاب: باب لا تقول قبج الله وجهه باب: لاَ تَقُولَنَّ: قَبَّحَ اللَّه وَجْهَكَ، رقم(١٧٥) ١٦٧/١. بلفظ(لاَ تَقُولَنَّ: قَبَّحَ اللَّه وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللَّه، عَزَّ وَجَلَّ، خَلَقَ آدَمَ ﷺ عَلَى صُورَتِهِ.) وأخرجه الإمامأحمد في مسنده بلفظ:(إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَجَنَّبْ الْوَجْهَ، وَلاَ تَقُلْ قَبَّحَ اللَّه وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللَّه تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.) مسند الإمام أحمد، مسند أبو هريرة، رقم (٧١١٣)، ١٥٤/١٥. وعبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٧٩٥٢)، ٤٤٥/٩.وقال عنه الألباني: حديث حسن صحيح، ينظر ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، رقم (٥٢٠) ٢٧١/١. وأخرجه ابن أبي بطة، بلفظ: (لا يقولن أحدكم لأخيه...) الإبانة الكبرى، كتاب: الإيمان، باب: بأن الله تعالى خلق آدم على صورته ، رقم(٥٠٠١)، ٢٠٩/٦.و وأخرجه الدار قطني: الصفات، باب:إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، رقم (٤٦)، ص ٣٦، الناشر: مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

(٢) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم، رقم (٢٦١٢) ١٦٦/١٦، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٦٨. والنسفي: تبصرة الأدلة ، ١٧٥/١.

(٣) في "أ": ((أشبهه)) بدل ((أشبه)).

(٤) عبارة "الأصل": ((يكون)).بدل ((فهذا يكون)).وما أثبته من"أ".

(٥) في " أ " ((أشبهه)) بدل ((أشبه وجهك)).

(٦) ((أن)) ساقطة من "الأصل".

خِلقة وجههِ على هذه الصورة[١].

الثاني: أنّ المراد منه إبطال قول من يقول: إنّ آدم عليه السلام كان على صورة أخرى، مثل ما يقال : إنّه كان عظيم الجثة، طويل القامة، بحيث كان رأسه قريبة من السماء[٢]، فالنبي ﷺ أشار إلى إنسان معين وقال: ((إن الله تعالى خلق آدم على صورته[٣])) أي: كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان من غير تفاوت البتة.

فأزال بهذا البيان وهم من توهم أن آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة[٤].

الطريق الثاني: أن يكون الضمير عائداً إلى آدم عليه السلام[٥]، وهذا أولى الوجوه الثلاثة؛ لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام، فكان عود الضمير إليه أولى[٦].

ثم على هذا الطريق ففي تأويل **الخبر وجوه**:

الأول: أنّه تعالى لمّا عظم أمر[٧] آدم، وجعله مسجود الملائكة، ثم إنّه أتى [ق٢٨/أ] بتلك الزلة، فهو تعالى لم يعاقبه مثل[٨] ما عاقب به غيره، فأنه نقل أنه تعالى أخرج من الجنة آدم، وأخرج معه الحية والطاووس، وغير خلقتهما مع أنّه لم يغير خلقة آدم، بل تركه على الخلقة الأولى، إكراماً له وصوناً له عن عذاب المسخ[٩]. فقوله:أن الله تعالى خلق آدم على صورته، معناه أنه خلق

---

(١) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٤٧، والبيهقي: الأسماء والصفات، كتاب: جماع أبواب إثبات صفة الكلام، باب ما ذكر في الصورة، باب: ذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، رقم (٦٢٦)، ٢، ١٨٢، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٦٨.

(٢) انظر: ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص١٥٤.

(٣) تقدم تخريجه، ص ٢٦٢.

(٤) انظر: البغدادي: أصول الدين، ص٧٦. و الجويني: الإرشاد، ص١٦٣-١٦٤. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص والنسفي: تبصرة الأدلة ، ١٧٥/١. ١٦٨.

(٥)انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٤٧، والبيهقي: الأسماء والصفات، كتاب: جماع أبواب إثبات صفة الكلام، باب ما ذكر في الصورة، باب: ذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، رقم (٦٢٦)، ٢، ١٨٢. وانظر: الجويني: الإرشاد، ص١٦٣-١٦٤.

(٦) انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة، رقم (٨٦٢)، ٥١٨/٢.

(٧) عبارة "أ": ((أنه تعالى لما عظم الله أمر))، وهو خطأ.

(٨) في "أ": ((بمثل)).

(٩) انظر: البغدادي: أصول الدين، ص٧٦، وابن فورك: مشكل الحديث، ص٤٩-٥٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٥٤. والبيهقي: الأسماء والصفات، ١٧٩/٢، رقم (٦٢٣).

آدم[1] على هذه الصورة التي هي الآن باقية من غير وقوع التبدل فيه[2].

والفرق بين هذا الجواب وبين الذي قبله، أن المقصود من هذا البيان أنه عليه السلام كان مصوناً [عن المسخ][3]. والجواب الأول ليس فيه إلا بيان أن هذه **[٣٤/ب]** الصورة الموجودة الآن، هي التي كانت [موجودة] [4] قبل، من غير تعرض لبيان أنه جعل مصوناً عن المسخ بسبب زلته، مع أن غيره صار ممسوخاً.

الثاني: المراد إبطال قول الدهرية الذين يقولون: إنّه لا يتولد الإنسان إلا بواسطة النطفة ودم الطمث[5].

قال[6] عليه السلام:((إن الله تعالى خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة[7])).[8]

الثالث: أن الإنسان لا يتكون إلا في مدة طويلة، وزمان مديد، وبواسطة الأفلاك والعناصر[9] فقال عليه السلام: ((إن الله تعالى خلق آدم على

والنسفي: تبصرة الأدلة ، ١٧٥/١.

(١) ((آدم)) ليست في "أ".

(٢) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٥٠، والبغدادي: أصول الدين، ص٧٦. و: الجويني: الإرشاد، ص١٦٣-١٦٤. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١. و: البيهقي: الأسماء والصفات، رقم (٦٢٣)، ١٧٩/٢. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٦٩. والنسفي: تبصرة الأدلة ، ١٧٥/١.

(٣) عبارة ((عن المسخ))ساقطة من الأصل.

(٤) عبارة ((موجودة)) ساقطة من الأصل.

(٥) انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٤. وابن جماعة: إيضاح الدليل /ص ١٥٤. والرازي: المحصل، ص ١٤٩، والبيهقي: الأسماء والصفات، رقم (٦٢٣)، ١٧٩/٢.

يقول ابن فورك: إن هذا فيه إبطال قول أهل الذمة: أنه لم يكن إنسان إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، فعرّفنا صلى الله عليه وسلم كذبهم، وأن آدم عليه السلام مخلوق على صورته التي كان عليها من غير نطفة. =(مشكل الحديث، ص٥١.)

(٦) في "أ": ((فقال)).

(٧) لم أجد هذا الحديث لا في الكتب الصحيحة ولا الموضوعة.

(٨) يقول البغدادي: إن معنى قوله صلى الله عليه وسلم: ((أن الله خلق آدم على صورته)) أي ((أن الله خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا، لم ينقله في الأصلاب والأرحام على اختلاف الأحوال من نطفة إلى علقة ومضغة وجنين كما فعل ذلك بنسله.)) (أصول الدين، ص ٧٦.وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١.)

(٩) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ١٣/١. و ابن القيم: شفاء العليل، ٢٤٩/١، ت: محمد بدر الدين النعساني، دار الفكر، ١٣٩٨هـ. وابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ت: أحمد شاكر، ص٧٢.

صورته[1])).

أي من غير هذه الوسائط، والمقصود منه الرد على الفلاسفة[2].

الرابع: المقصود منه بيان أنّ[3] هذه الصورة الإنسانية، إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده، لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما يذكره الأطباع والفلاسفة[4].

ولهذا قال تعالى:{هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ}[الحشر:٥٩/ ٢٤] فهو الخالق: أي العالم[5] بأحوال الممكنات والمحدثات. والبارئ: أي هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها. والمصور: أي هو الذي ركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة[6].

الخامس: قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة[7]. يقال: شرحت له صورة هذه الواقعة، وذكرت له صورة هذه المسألة، والمراد من الصورة في كل هذه المواضع، الصفة.

فقوله: (إن الله خلق آدم على صورته)، أي: على جملة صفاته وأحواله، وذلك لأن الإنسان حين يحدث يكون أولاً في غاية الجهل والعجز.ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته إلى أن يصل إلى حد الكمال.

فبين النبي صلى الله عليه وسلم، أن آدم عليه السلام خُلق من أول الأمر تامًا كاملاً في علمه وقدرته. [ق٢٨/ب].

فقوله: ((خلق الله آدم على صورته)) معناه أنه خُلق في أول الأمر على حقيقته التي كانت حاصلة له في آخر الأمر.

---

(١) تقدم تخريجه، ص٢٦٢.

(٢) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ١٣/١. وانظر: ابن القيم: شفاء العليل، ٢٤٩/١ في الرد على الفلاسفة.

(٣) ((أن)) ليست في "أ".

(٤) انظر: الرازي: المحصل، ص ١٤٩، في الرد على من يقول أن الصورة الإنسانية حاصلة بتأثير القوة المصورة والمولدة. وابن فورك: مشكل الحديث، ص٦٢، وابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص٧٢. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٦٨.

(٥) عبارة "أ": ((أي هو العالم)).

(٦) انظر: البغوي: معالم التنزيل، ٨٨/٨. والطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ٣٠٥/٢٣.و الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٥٦/٢٩، و البيهقي: الأسماء والصفات، رقم (٦٢٣)، ١٧٨/٢.
ويقول الغزالي: ((الله سبحانه وتعالى خالق من حيث أنه مقدر، وبارئ من حيث أنه مخترع موجد، ومصور من =حيث أنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب.)).(المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، ص٧٥).

(٧)انظر:البيهقي: الأسماء والصفات، رقم(٦٢٨)،١٨٤/٢. والنووي: شرح صحيح مسلم، ٣٢٣/١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٧/١.

وأيضاً لا يبعد في أن يدخل في لفظ الصورة، كونه سعيداً وشقياً. **[٣٥/أ]** كما قال عليه السلام: ((السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه[١])).

فقوله: (إن الله خلق آدم على صورته)، أي على جميع صفاته، من كونه سعيداً وعارفاً وتائباً ومقبولاً من عند الله.

الطريق الثالث: أن يكون ذلك الضمير عائداً إلى الله تعالى[٢]. **وفيه وجوه**:

الأول: المراد من الصورة الصفة كما بيناه، فيكون المعنى أن آدم عليه السلام، امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام، بكونه عالماً بالمعقولات، قادراً على استنباط الحِرَف والصناعات، وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه. فصح قوله: ((إنّ الله خلق آدم على صورته) بناء على هذا التأويل[٣].

فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية.

قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة، مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة، لا تقتضي المساواة في [الإلهية][٤][١]، ولهذا قال تعالى: **{وَلَهُ**[٢] **الْمَثَلُ**

---

(١)أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، بلفظ "السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ" عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، مرفوعاً إلى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. كتاب: باب قطعة من المفقود، رقم (١٧٣)، ١٩ /٧٥. والبيهقي: الاعتقاد، كتاب: باب القول في الإيمان بالقدر، باب: السعيد من سعد في بطن أمه، ويقول البيهقي: ورواه يحيى بن عبيد الله التيمي عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وزاد فيه: ((الشقي من شقي في بطن أمه)).(ص١٣٩، **ت: أحمد عصام الكاتب الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط١، ١٤٠١هـ)** والحديث بتمامه أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، موقوفاً على عبد الله بن مسعود، كتاب: باب الألف، باب: من اسمه إبراهيم، رقم (٢٦٣١)، ١٠٧/٣، ت: طارق بن عوض الله بن محمد ,عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ. وقال العجلوني: سنده صحيح، انظر: كشف الخفاء، رقم(١٤٧٥)، ٤٥٢/١.

(٢) يقول البيهقي: (إن الصور كلها لله تعالى على معنى الملك والفعل، ثم ورد التخصيص في بعضها بالإضافة تشريفاً وتكريماً) (الأسماء والصفات١٨٢/٢.وانظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٥٣، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٧/١.)

(٣) يقول ابن حزم: من قال: (((أن الله خلق آدم على صورته) إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان لله... فهذا كفر مجرد لا مرية فيه لأنه سوى بين الله عز وجل وآدم في الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيهما، والله يقول:{ليس كمثله شيء}[الشورى: ١١/٤٢] (انظر: الفصل في الملل، ١٢٩/٢، مكتبة الخانجي، القاهرة.)

(٤) في "الأصل": ((الماهية))، وما أثبته من "أ".

الأَعْلَى [في السموات و الأرض][٣]}[الروم : ٣٠/ ٢٧]. وقال عليه السلام: ((تخلقوا بأخلاق الله[٤])).

الثاني: كما أنه[٥] يصح إضافة الصفة إلى الموصوف، فقد يصح إضافتها إلى الخالق والموجد[٦].و يكون الغرض من هذه [الإضافة][٧]، الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكمال[٨]. قال تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ}[لقمان: ١١/٢١]. وقال:{هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ}[الأعراف: ٧/ ٧٣]. وقال:{أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ} [البقرة : ١٢٥/٢].فكان المراد من إضافة هذه الصورة إلى الله، بيان كونها ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة[٩].

الثالث: قال الشيخ الغزالي[١٠]: ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية، بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني، ولا تعلق له بهذا البدن إلا على سبيل التدبير والتصرف[١١] فقوله: "إن الله خلق آدم على صورته" أي نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن، كنسبة الباري تعالى إلى العالم من حيث إن كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير. والله أعلم. [٣٥/ب].

الخبر الثاني: ما رواه ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد، بإسناده عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا تقبحوا الوجه، فإن

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥٣/١١.

(٢) عبارة " أ ":((ولله المثل الأَعلَى..)) وهي غير صحيحة و الصحيح ((و له المثل الأعلى)).

(٣) غير موجودة في الأصل، و ما أثبته من " أ ".

(٤) لم أجده في كتب الحديث، وقال عنه الألباني: لا أصل له، انظر: السلسلة الضعيفة المختصرة، رقم (٢٨٢٢)، ٣٢٣/٦.

(٥) عبارة"أ": ((أنه كما)).

(٦) عبارة" أ": ((الموجود)) بدل ((الموجد)).

(٧) في النسختين ((الاصطفاء)) و الصحيح ما أثبته و هو موافق للمطبوع.

(٨) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٥٧. ويقول ابن حزم: إنما أضيفت الصور لله تعالى من إضافة الشيء لمالكه، والمعنى أن الله خلق آدم على الصورة التي تخيرها له.والصور كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له. (انظر: الفصل في الملل، ١٢٨/٢، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١-٤٦٧).

(٩) انظر: الفصل في الملل، ١٢٨/٢. والنسفي: تبصرة الأدلة ، ١٧٥/١.

(١٠) تقدمت ترجمته، ٢٥.

(١١) يقول الغزالي: (الكائنات الزمانية والنفوس الإنسانية، ليست بمادية في ذاتها، وإنما نسبتها إلى المادة بوجه التدبير والتصرف، لا بوجه الانطباع في المادة حتى يستدعي مكاناً مميزاً وزماناً مميزاً.) (معارج القدس، ص١٠٧. وما بعدها).ويقول أيضاً: (إن النفس ليست منطبعة في البدن بل لها العلاقة مع البدن بالتصرف والتدبير، والموت انقطاع تلك العلاقة.) (المرجع السابق، ص١١٧.)

الله تعالى خلق ابن آدم على صورة الرحمن))[١] [ق ٢٩/أ].

واعلم أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ويقول: إن صحت هذه الرواية فلها تأويلان:[٢]

الأول: أن يكون المراد من الصورة، الصفة على ما بيناه[٣].

الثاني: أن يكون المراد من هذه الإضافة، بيان شرف هذه الصورة كما في قوله: بيت الله، وناقة الله[٤].

الخبر الثالث: ما روى صاحب شرح السنة[٥] رحمه الله في كتابه في باب: آخر[٦] من يخرج من النار، عن أبي هريرة في حديث طويل، عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول : أنا ربكم، فيقولون : نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإن بيننا وبينه علامة[٧] فإذا

---

(١) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: باب ذكر: أخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم، باب: لا تقبح الوجه، فإن الله تعالى خلق ابن آدم على صورة الرحمن، رقم (٤٢)، ٦٠/١. وأخرجه الطبراني: المعجم الكبير، ، باب: ٣، رقم (١٣٦١٤)، ٤٣٠/١٢. قال: البيهقي: هذا الحديث ربما يكون قد روي بالمعنى، فرواه الراوي على ما وقع في قلبه، دون أن يكون هذا لفظه.(انظر: الأسماء والصفات، رقم (٦٢٧). ١٨٣/٢). وقال ابن فورك عن هذا الحديث: أهل النقل أنكروا ذلك، وقالوا: هو غلط من طريق التأويل لبعض النقلة، وذلك أنهم رووا الحديث بالمعنى، (ابن فورك: مشكل الحديث، ص٤٣.). وقال ابن جماعة: هي ضعيفة جداً، ضعفها الأئمة، وأرسلها الثوري، ورفعها الأعمش، وكان يدلس أحياناً، (انظر: إيضاح الدليل، ص١٥٣-١٥٨.)

(٢) انظر: ابن خزيمة: التوحيد، رقم (٤٢) ٦٢/١.

(٥) يقول الرازي: ((خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفاً في جميع الأجسام الأرضية))، (مفاتيح الغيب، ١١٣/١).

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٥٩، ويقول البيهقي: ((ذهب بعض أهل النظر إلى أن الصور كلها لله تعالى على معنى الملك والفعل، ثم ورد التخصيص في بعضها بالإضافة تشريفاً وتكريماً، كما يقال: ناقة الله، وبيت الله، ومسجد الله، وعبر بعضهم بأنه سبحانه ابتدأ صورة آدم لا على مثال سبق، ثم اخترع من بعده على مثاله، فخص بالإضافة)) (الأسماء والصفات، ٢٨٢/٢، رقم (٦٢٦).)

(٥) الإمام الحسين بن مسعود البغوي: شرح السنة، كتاب: الرقاق، باب: الحوض وهو الكوثر، ١٧٤/١٥، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٦) نسخة أ: ((أخرج)) بدل ((آخر)).

(٧) قوله: (فإن بيننا وبينه علامة) ليست من هذا الحديث وإنما هو جزء من حديث طويل، من رواية عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يجمع الله الناس يوم القيامة فينادي مناد: يا أيها الناس ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم أن يوالي كل إنسان ما كان يعبد في الدنيا ويتولى، أليس ذلك عدل

أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول : أنا ربكم فيقولون : أنت ربنا فيتبعونه))(١).

واعلم أن الكلام على هذا الحديث **من وجوه**:

الأول: أن تكون "في" بمعنى الباء (٢)، والتقدير فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوها في الدنيا وألفوها، وذلك بأن يريهم ملكًا من الملائكة(٣). ونظيره قول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى:﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[البقرة : ٢/٢١٠] أي بظلل من الغمام(٤).

ثم إنّ تلك الصورة تقول: أنا ربكم، وكان ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في الآخرة (٥).

وتكون الفائدة فيه تثبيت الله تعالى المؤمنين على القول الصالح. وإنّما يقال الدنيا دار محنة والآخرة دار جزاء على الأعم الأغلب، وإن كان يقع في كل واحد منهما ما يقع في الأخرى نادرًا(٦).

وأما قوله عليه السلام: أنّهم يقولون : (إذا جاء ربنا عرفناه)، فيحتمل أن

من ربكم ؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل إنسان منكم إلى ما كان يتولى في الدنيا ويمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا، وقال: يمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى، ويمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير، حتى يمثل لهم الشجر والعود والحجر، ويبقى أهل الإسلام جثوماً فيقول لهم: ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس ؟ فيقولون: إن لنا ربا ما رأيناه بعد، قال: فيقول: فبم تعرفون ربكم إن رأيتموه ؟ قالوا: بيننا وبينه علامة إن رأيناه عرفناه، قال: وما هي ؟ قالوا: الساق....) أخرجه الحاكم: المستدرك على الصحيحين، كتاب: التفسير، باب، تفسير سورة مريم، رقم (٣٣٨١)، وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ، المستدرك، ٧٠/٨. والطبراني: المعجم الكبير، باب: ٢، رقم (٩٧٨٤)، ٣٧٥/٩.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم (٢٦٧).

(٢) انظر: تفسير الرازي: ٢٣٣/٣. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٥٧.

(٣) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، ص/٩٤، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٥٧ومابعدها. وانظر: ابن حجر: شرح الباري، رقم (٦٠٨٨)، ٤١٩/١٨.

(٤) انظر: أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ١٣٤/٢، **ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - لبنان/بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م** ومفاتيح الغيب، ٢٣٣/٣.

(٥) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب، طريق معرفة الرؤية، ١٩/٣. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٥٨-١٥٩.

(٦) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٥٩.

يكون المراد، فإذا جاء إحسان ربنا عرفناه[1].

وقوله:(فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها).

فمعناه: فيأتيهم الله بالصورة التي يعرفون أنّها من أمارات الإحسان [والإكرام][2][3]. [٣٦/أ]

وأما قوله عليه السلام ((فيقولون إن بيننا وبينه علامة)) فيحتمل أن تكون تلك العلامة، كونه تعالى في حقيقته مخالفاً للجواهر والأعراض، فإذا رأوا تلك الحقيقة، عرفوا أنه هو الله[4].

التأويل الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة[5]، والمعنى أنّه يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه، ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالى معهم، ثم يأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي ألفوه واعتادوه[6].

الخبر الرابع: ما روي عن النبي عليه السلام [ق٢٩/ب] أنه قال: "رأيت ربي في أحسن صورة"[7]. واعلم أن قوله: (في أحسن صورة) يحتمل أن يكون من

---

(١) ويقول ابن حجر(أَيْ إِذَا أَتَانَا بِمَا نَعْرِفُهُ مِنْ لُطْفه،) (شرح الباري على صحيح البخاري، رقم (٦٠٨٨)، ٤١٩/١٨) يقول ابن فورك: يحتمل أن يكون المجيء بإظهار فعل يديه في قلوبهم من زوائد يقين وعلم وبصر. (انظر:مشكل الحديث، ص٩٥)

ويقول ابن جماعة:((أي بما وعده من صفة اللطف والرحمة والإحسان))(إيضاح الدليل، ص ١٥٧).

(٢) ((الإكرام)) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ".

(٣) يقول النووي: (فَيَتجَلَّى الله سُبْحَانه وَتَعَالَى لَهُمْ عَلَى الصِّفَة الَّتِي يَعْلَمُونَهَا وَيَعْرِفُونَهُ بِهَا) شرح صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب، طريق معرفة الرؤية، رقم (١٨٢)، ٢٠/٣، وانظر: ابن حجر: شرح الباري على صحيح البخاري، رقم (٦٠٨٨)، ٤١٩/١٨.وابن فورك: مشكل الحديث، ص٩٦.

ويقول ابن جماعة: أي ((التي يعرفونها في الدنيا؛ لأنهم لم يعرفوه يوم القيامة قبل ذلك بصورة متقدمة ولا رؤية سابقة.)) (إيضاح الدليل، ص ١٥٧).

ويقول النسفي: ((أي على صفة لا يعرفونه في الدنيا؛لأنهم عرفوه في الدنيا بالتجاوز والكرم، فإذا أظهر السياسة والعدل وانشقاق القمر وسقوط النجوم، فيقول العباد: ياربنا ما عرفناك في الدنيا بهذه الصفة، ثم يظهر التجاوز والعفو فيقولون عرفناك بهذه الصفة.)) (النسفي: بحر الكلام ، ص ١١٤).

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٩٦.

(٥) يقول النووي: (وَإِنَّمَا عَبَّرَ بِالصُّورَةِ عَنْ الصِّفَة لِمُشَابَهَتِهَا إِيَّاهَا وَلِمُجَانَسَةِ الْكَلاَم) (شرح صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب، طريق معرفة الرؤية، رقم (١٨٢)، ٢٠/٣.)

(٦) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٩٨، والبيهقي: الأسماء والصفات، ١٨٤/٢.وابن جماعة: إيضاح =الدليل، ص١٥٧. ويقول ابن حزم: المراد بالصورة ليس الصورة المعروفة؛ بل هي كناية عن صورة الحال من الهول والمخافة. (انظر: الفصل: ١٢٨/٢).

(٧) أخرجه الدارمي: سنن الدارمي، كتاب الرؤية، باب في رؤية الرب تعالى في النوم، رقم

صفات الرائي [1]. كما يقال: دخلت على الأمير على أحسن هيئة:[أي وأنا كنت على أحسن هيئة][2]. ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي[3].

فإن[4] كان ذلك من صفات الرائي، كان قوله: على أحسن صورة عائداً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم [5]. ثم فيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة، نفس الصورة، ويكون المعنى أن الله تعالى [زين خلقه][6] وجمل صورته عندما رأى ربه، وكان ذلك يكون سبباً لمزيد الإكرام في حق الرسول عليه السلام. [7]

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة، ويكون المعنى، الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه تعالى أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام[8].

وذلك لأنّ الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم[9]، وقد يكون بخلافه، فعرّفنا الرسول عليه السلام، أنّ حاله كان من القسم الأول.

وإمّا إن كان ذلك عائداً إلى المرئي **ففيه وجوه**:

الأول: أن يكون عليه السلام رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز، لأنّ الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة [متخيلة][10] [11].

(٢٢٠٤)، وأخرجه أحمد: المسند، مسند المدنيين أجمعين، رقم (١٦٠٢٦)، باقي مسند الأنصار، رقم (٢٢١٢٦)، وأخرجه الطبراني في العجم الكبير، باب: ١، رقم (٩٣١)، ٤٠٦/١. وهو حديث ضعيف وفي طرقه اضطراب، وقال الهيثمي: وفيه أبو سعد البقال وهو مدلس وقد وثقه وكيع.(انظر: مجمع الزوائد، ٢٣٧/١. و ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه، ص٣٢.)

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٥.

(٢) عبارة ((أي وأنا كنت على أحسن هيئة)) ساقطة من الأصل، وما أثبته من "أ".

(٣) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٥.

(٤) عبارة أ: ((بأن)) بدل ((فإن)).

(٥) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٧١، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ٢٠٥ومابعدها. وابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه، ص٢٨-٣١.

(٦) عبارة الأصل: ((زين من خلقه)) بزيادة ((من)).وما أثبته من "أ".

(٧) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٧١، والخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، ٦٤/٦وما بعدها، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص٢٠٥. ويقول النسفي:(معنى رأيت ربي) أي سيدي جبرائيل. (انظر: بحر الكلام، ص ١١٣)

(٨) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٧٢.

(٩)انظر: ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه، ص٢٨-٣١. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٥.

(١٠) في الأصل ((المتخيلة)) و الصحيح ما أثبته من " أ "

(١١) يقول الخازن: ((إذا حملنا الحديث على المنام وأن ذلك كان في المنام فقد زال الإشكال وحصل الغرض ولا حاجة بنا إلى التأويل.)).(لباب التأويل في معاني التنزيل،

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة، وذلك لأنّه تعالى لما خصّه بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي [٣٦/ب] رآه، صحّ أن يقال في العرف المعتاد: إني رأيته على أحسن صورة، كما يقال: وقعت هذه الواقعة على أحسن صورة وأكمل هيئة.

الثالث: لعله عليه السلام لمّا رآه، اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك، فعبّر عن تلك الصفة بالصورة على ما شرحناه(١).

الخبر الخامس: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنّه قال: ((رأيت ربي في أحسن صورة، قال: فوضع يده بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما بين السماء والأرض، ثم قال : يا محمد، قلت: لبيك وسعديك، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت:يا رب لا أدري، قال: في أداء الكفارات، والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإسباغ الوضوء في السّبَرات(٢)، وانتظار الصلاة بعد الصلاة"(٣)

واعلم أن قوله: رأيت ربي في أحسن صورة [قد](٤) تقدم تأويله، وأما قوله: (وضع يده على كتفي) **ففيه وجهان**:

الأول: المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء [ق ٣٠/أ] بشأنه. يقال: فلان وضع يده على رأس فلان، والمراد : أنّه اهتم بشأنه. ويقال: لفلان يد في هذه الصنعة: أي هو كامل فيها(٥).

الثاني: أن يكون المراد من اليد منه النعمة(٦) يقال : لفلان يد بيضاء، ويقال :

٦٥/٦. وانظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٧٤، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٥).

(١) انظر: الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، ٦٤/٦-٦٥.

(٢) السَّبرات: شدة البرد ، انظر: . المناوي: فيض القدير، ٤٠٦/٣. ويقول زين الدين الرازي: ((**السَّبْرَة بفتح السين الغَدَاةُ البَاردة**)).(مختار الصحاح: مادة (سبر)، ص ١٣٧.)

(٣) تقدم تخريجه ، ص٢٧٢.

(٤) عبارة الأصل ((فقد)) بدل ((قد)).وما أثبته من "أ".

(٥) يد: تجمع: أيد، وأياد: جمع الجمع، واليَدُ النِّعْمةُ والإِحْسانُ تَصْطَنِعُه، والمِنَّةُ والصَّنِيعَةُ، وإِنما سميت يداً؛ لأَنها إِنما تكون بالإِعْطاء.(انظر: ابن منظور: لسان العرب، مهدة (بدى)، ٤١٩/١٥.)

(٦) يقول: الخازن: ((المراد باليد النعمة والمنة والرحمة وذلك شائع في لغة العرب فيكون معناه على هذا الإخبار بإكرام الله تعالى إياه وإنعامه عليه بأن شرح صدره ونور قلبه وعرفه ما لا يعرفه)). (لباب التأويل في معاني التنزيل، ٦٥/٦، و ابن فورك: مشكل

أن أيادي فلان كثيرة[١].

وأما قوله: (بين كتفي)، فإن صحّ[٢]، فالمراد ما أوصل إلى قلبه[٣] من أنواع اللطف والرحمة[٤]. وقد روي بين كنفي[٥]، والمراد ما يقال: أنا في كنف فلان، وفي ظل أنعامه[٦]

وأما قوله:(فوجدت بردها)، فيحتمل أن يكون المعنى، برد النعمة وروحها وراحتها، [٧] من [قولهم: عيش بارد][٨]، إذا كان رغداً[٩].

والذي يدل على أنّ المراد منه كمال المعارف؛ قوله عليه السلام في آخر الحديث :((فعلمت ما بين المشرق والمغرب))، وما ذاك إلا أنّ الله تعالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف[١٠].

الحديث، ص٨١) .

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (يدى)، ٤١٩/١٥.

(٢) إنّ قول الرازي: (فإن صح) يفيد أنّ هذا الحديث لم يقطع بصحته، والله أعلم.

(٣) عبارة أ: ((قبله)) بدل ((قلبه)).

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٨٢-٨٣، ولباب التأويل في معاني التنزيل، ٣٠٣/٥.

(٥) لم أجد هذه الرواية في كتب الحديث ولا الآثار ولا كتب التفاسير، وذكر هذه الرواية ابن فورك في مشكل الحديث وبين المراد منها. (انظر: ص٨٣.)

(٦) الكَنَفُ: الظِّلُّ يُقال: هو يَعِيشُ في كَنَفِ فُلانٍ:أَيْ في ظِلِّه. وكنف الله: أي في حِرْزِه وسِتْرِهِ، انظر: مرتضى: تاج العروس، ٦١٠٤/١-٦١٠٥، وانظر:ابن فورك: مشكل الحديث، ص٨٣.

(٧) يقول الخازن: في قوله: (فوجدت بردها) أي ((شرح صدره ونور قلبه، وعرفه ما لا يعرفه أحد، حتى وجد برد النعمة والمعرفة في قلبه، وذلك لما نور قلبه وشرح صدره، فعلم ما في السموات وما في الأرض بإعلام الله تعالى إياه)). (تفسير الخازن، ٦٥/٦).

(٨) عبارة الأصل ((قوله: عيشاً بارداً)) بالنصب.وما أثبته من "أ".

(٩) انظر: ابن منظور: لسان العرب، م١دة (رغد)، ١٨٠/٣، وابن فورك: مشكل الحديث، ص٨٣.

(١٠) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٨٤. يقول الخازن: ((المراد باليد النعمة والمنة والرحمة وذلك شائع في لغة العرب فيكون معناه على هذا الإخبار بإكرام الله تعالى إياه وإنعامه عليه؛ بأن شرح صدره ونور قلبه وعرفه ما لا يعرفه)). (لباب التأويل في معاني التنزيل، ٦٥/٦.)

وفي بعض الروايات ((فوجدت برد أنامله[1]))، وسيأتي الكلام [٣٧/أ] فيه إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه الترمذي: سنن الترمذي، من رواية معاذ من جبل، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كتاب: تفسير القرآن الكريم، باب: من سورة ص، رقم (٣١٥٩).
وقال عنه الترمذي: (حديث حسن صحيح)، وأخرجه أحمد في مسنده، حديث معاذ بن جبل، رقم (٢١٠٩٣)، ٨٦/٤٥.

الفصل الثاني
في لفظ الشخص

هذا اللفظ ما ورد في القرآن، لكنّه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا شخص أحب للغيرة من الله[1])) وفي هذا الخبر لفظان يجب تأويلهما[2].

الأول: الشخص، والمراد منه الذات المعينة، والحقيقة المخصوصة[3]، لأنّ الجسم الذي له شخص وحجمية، يلزمه أن يكون واحداً.

فإطلاق اسم الشخصية على الوحدة، إطلاقاً لاسم أحد المتلازمين على الآخر[4].

والثاني: لفظ الغيرة ومعناه الزجر، لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع، فكنى ههنا بالسبب عن المسبب[5][والله أعلم][1].

---

(١) هذا الخبر هو جزء من حديث أخرجه مسلم، عنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ:لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرُ مُصْفِحٍ عَنْهُ، بَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّه ﷺ، فَقَالَ:((أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ، فَوَاللَّهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي،مِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللَّه حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ،وَلَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنْ اللَّهِ،وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنْ اللَّه، منْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللَّه الْمُرْسَلِينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ،وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنْ اللَّه،مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّه الْجَنَّةَ.)). أخرجه البخاري: كتاب: التوحيد، باب: قول النبي ﷺ لا شخص أغير من الله، رقم (٦٨٦٦). وأخرجه مسلم: كتاب اللعان، بابٌ، رقم (٢٧٥٥).

(٢) يقول ابن الجوزي: أن هذا الحديث ربما روي بالمعنى ولم يروى بلفظه، وأنّ لفظة شخص قد تكون من تصرف الرواة، وأكد ذلك بما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا أحد أغير من الله؛ ولذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن)). أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: {ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن}، رقم (٤٢٦٨). قال: فحصل التغيير عند بعض الرواة. (انظر: ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه، ص٣٧.) ويقول ابن بطال: (أجمعت الأمة على أن الله لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به) شرح البخاري: ٤٤٢/١٠، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية /الرياض - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (٦٨٥٤)، ٤٧٩/٢٠.

(٤) مرجع سابق، نفس الجزء والصفحة.

(٥) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٠٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٩٣.
ويقول ابن حجر: ((غَيْرَة الله كَرَاهَة إِتْيَان الْفَوَاحِش، أَيْ عَدَم رِضَاهُ بِهَا لَا التَّقْدِير)): (فتح الباري، رقم (٦٨٥٤)، ٤٧٩/٢٠.) ويقول ابن بطال: (معنى الغيرة من الله أنها معنى: الزجر عن الفواحش والتحريم لها، ومعنى الحديث: أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا

تبلغ غيرتها غيرة الله وإن لم يكن شخصًا).(ابن بطال: شرح البخاري، ٤٤٣/١٠، وانظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ١٧٤/٢، رقم (٦١٩).)

(١) زيادة من "أ".

الفصل الثالث
في لفظ النفس

واحتجوا على إطلاق هذا اللفظ بالقرآن والأخبار.

أما القرآن:

فقوله تعالى في حق موسى عليه السلام:{وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي} [طه :٤١/٢٠]. وقال حاكيًا عن عيسى عليه السلام:{تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ}[المائدة : ١١٦/٥]. وقال في صفة أهل الثواب:{كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ} [الأنعام:٥٤/٦]. وقال في تخويف العصاة:{وَيُحَذِّرُكُمُ اللّه نَفْسَهُ}[آل عمران :٢٨/٣].

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما روى أبو صالح[١] عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: ((يقول الله تعالى : أنا مع عبدي حين يذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم [٢].))[٣].

الخبر الثاني: قوله عليه السلام: ((سبحان الله وبحمده عدد خلقه، ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه)) [٤].

الخبر الثالث: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم [ق ٣٠/ب] أنه قال :((لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه على نفسه [الرحمة][٥]، فهو عنده أن رحمتي

---

(١) عبارة أ: ((ابن صالح)) بدل ((أبو صالح)).والصحيح ما جاء في الأصل. وهو: أبو صالح: (ت: ٢٢٣هـ)
عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني المصري، كاتب الليث بن سعد على أمواله، وهو صاحب حديث وعلم كثير. حدث عن معاوية بن صالح، والليث، وموسى بن علي، وحدث عنه:شيخه الليث، وابن وهب، وابن معين، وأحمد بن الفرات وغيرهم.(انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال، ٤٤٥/٢.)

(٢) في "أ" ((منه)) وروي الحديث بروايتين، ((منه، ومنهم)).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: {ويحذركم الله نفسه}٤٠٧/٢٢، رقم (٦٨٥٦). ومسلم، كتابالذِّكْر وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالاِ سْتِغْفَار، باب: الحث على ذكر الله تعالى، رقم (٤٨٣٢).

(٤) هذا الخبر هو جزء من حديث أخرجه مسلم عن ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ جُوَيْرِيَةَ،أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا بُكْرَةً حِينَ صَلَّى الصُّبْحَ وَهِيَ فِي مَسْجِدِهَا،ثُمَّ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ أَضْحَى وَهِيَ جَالِسَةٌ، فَقَالَ: مَا زِلْتِ عَلَى الْحَالِ الَّتِي فَارَقْتُكِ عَلَيْهَا قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ قُلْتُ بَعْدَكِ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ ثَلاَ ثَ مَرَّاتٍ، لَوْ وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ مُنْذُ الْيَوْمِ لَوَزَنَتْهُنَّ، سُبْحَانَ الله وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ.)) أخرجه مسلم: كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار،باب: التَّسْبِيحِ أَوَّلَ النَّهَار وَعِنْدَ النَّوْمِ ،رقم(٤٩٠٥).

(٥) ((الرحمة)) ساقطة من الأصل.

سبقت غضبي))[1].

واعلم أنّ النفس جاء في اللغة على وجوه:

أحدها: البدن[2]قال الله تعالى:{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}[آل عمران : ٣/١٨٥].

ويقول القائل: كيف[3] أنت في نفسك؟ يريد به كيف أنت في بدنك؟.

وثانيها: الدم[4] يقال:هذا الحيوان له نفس سائله: أي دم سائل، ويقال [٣٧/ب] للمرأة عند الولادة: أنها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة[5].

وثالثها: الروح[6] قال تعالى :{يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ *ارْجِعِي}.[الفجر : ٨٩/ ٢٧]

ورابعها: العقل[7]، قال تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا}[الزمر : ٣٩/ ٤٢] وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل، فإنه هو الذي يختلف الحال فيه بين النوم واليقظة[8].

وخامسها: ذات الشيء وعينه[9]، قال تعالى:{وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ}[النقرة : ٢/ ١٠]. {فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ}[البقرة : ٢/ ٥٤]. {وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ}[هود : ١١/ ١٠١].

إذا عرفت هذا **فنقول** : لفظ النفس في حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة[10].

فقوله:{وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي}[طه :٢٠/٤١] كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة[11]،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب: التوحيد، باب: قَوْلِهِ تَعَالَى:{وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ} رقم (٦٨٩٩). وأخرجه مسلم بلفظ: ((لمَّا قَضَى الله الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ عَلَى نَفْسِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عِنْدَهُ إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي) كتاب: التوبة، باب: فِي سِعَةِ رَحْمَةِ اللَّه تَعَالَى وَأَنَّهَا سَبَقَتْ غَضَبَهُ، رقم (٤٩٤١).

(٢)انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (نفس)، ٣١٩/١.

(٣) ((كيف)) ساقطة من أ.

(٤) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (نفس)، ٣١٩/١. و انظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (نفس)، ٤١٦٢/١.

(٥)انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (نفس)، ٣١٩/١.

(٦)انظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (نفس)، ٤١٦٣/١.

(٧) انظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (نفس)، ٤١٦٣/١.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٧/٢٦.

(٩) يقول مرتضى: (النفس: عَيْنُ الشَّيْءِ وكُنْهُه وجَوْهَرُه) تاج العروس، مادة (نفس)، ٤١٦٣/١.

(١٠) يقول ابن حزم: (فنفس الله تعالى إخبار عنه لا عن شيء غيره أصلاً) الفصل، ٢٣٥/١. والنسفي: بحر الكلام، ص١٠٠.

ويقول البيهقي: (ومعنى قول من قال: الله سبحانه وتعالى إنه نفس، إنه موجود ثابت غير منتف، ولا معدوم). =الأسماء والصفات، ١٧٤/٢، رقم (٦١٩). وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٣٢.

(١١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، (٤٩/٢٢).

فإنّ الإنسان إذا قال: حصّلت هذه الدار لنفسي، وعمّرتها لنفسي، فُهم منه مزيد المبالغة.

وقوله تعالى{تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ}.[المائدة : ١١٦/٥]. المراد : تعلم معلومي ولا أعلم معلومك[١]، وكذا القول في بقية الآيات.

وأما قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة: ((إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي))[٢]، فالمراد أنه إن ذكرني بحيث لا يطلع عليه[٣] غيره على ذلك، ذكرته بإحساني وإنعامي من غير أن أطلع عليه أحداً من عبيدي[٤]، لأن الذكر في النفس، عبارة عن الكلام الخفي والفكر الكامن[٥] في القلب، وذلك على الله محال.

وأما قوله ﷺ في الدعاء:((سبحان الله زنة عرشه ورضا نفسه[٦])) فالمراد:ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته: أي تسبيحاً يليق به[٧]. وأما قوله: ((كتب كتاباً على نفسه))[٨] فالمراد : كتب كتاباً وأوجب العمل به[٩].

والمراد من قوله:((على نفسه))، التأكيد والمبالغة في الوجوب واللزوم، فثبت أنّ المراد بالنفس في هذه المواضع: هو الذات، وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد.

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٢/١٢.
ويقول ابن فورك: ((أي تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك)) (ابن فورك: مشكل الحديث، ٣٤٠).
ويقول البيهقي: ((أي تعلم ما أكنه وأسره ولا علم لي بما تستره عني وتغيبه)) (الأسماء والصفات، ١٧٤/٢، رقم (٦١٩).) ويقول الجويني: يقصد بالنفس هنا الوجود.(انظر: الإرشاد، ص ٤٤.والنسفي: بحر الكلام، ص ١٠٠).

(٢) تقدم تخريجه، ص٢٧٦.

(٣) ((عليه)) ساقطة من "أ".

(٤) ينظر ٣٤٧٨: ابن حجر: شرح الباري، رقم (٦٨٥٦)، ٤٨٥/٢٠. والبيهقي: الأسماء والصفات، ١٧٤/٢، رقم (٦١٩).

(٥) عبارة أ: ((الكامي)) بدل ((الكامن)).

(٦) تقدم تخريجه، ص٢٧٦.

(٨) انظر: المباركفوري: تحفة الأحوذي، رقم (٣٤٧٨)، ٤٥٢/٨.

(٨) تقدم تخريجه، ص ٢٧٧.

(٩) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٨٢.

الفصل الرابع
في لفظ الصمد

قال الله تعالى: {الله الصمد}[الإخلاص: ٢/١١٢]. وذكر بعضهم في تفسير الصمد، أنه الجسم الذي لا جوف له[١][٣٨/أ].

ومنه يقال:لسداد القارورة الصماد [٢]. وشيء مصمد: أي صلب ليس فيه

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن٢٤/٦٩١. رَوَى الطبراني عن أبي هُرَيرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لكل شيء نسبة، ونسبة الله: {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ} والصمد ليس بأجوف)) رواه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٧٣٢)، ١/٢٢٢، باب الألف من اسمه أحمد. "مجمع البحرين" من طريق عبد الرحمن بن نافع، عن علي بن ثابت، عن الوازع، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة به، وقال: "لا يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد، تفرد به عبد الرحمن".

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (صمد)، ٣/٢٥٨. وانظر: مرتضى: تاج العروس،

رخاوة [ق ٣١/أ].

و قال ابن قتيبة[١][٢]: وعلى هذا التفسير، الدال[٣] مبدلة من التاء[٤].

وقال بعضهم: الصمد:هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار، ولا يدخله شيء، ولا [يخرج منه شيء][٥][٦].

واحتج قوم من جهّال المشبهة بهذه الآية، في إثبات أنه تعالى جسم، وهذا باطل؛ لأنا بينا أن كونه أحداً[٧] ينافي كونه جسماً.

فمقدّمة هذه الآية، دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنى ولأنّ الصمد بهذا التفسير، صفة للأجسام المتضاغطة وتعالى[٨] الله عن ذلك[٩].

والجواب عنه من وجهين:

الأول: أنّ الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه: إذا قصده والمعنى أنه المصمود إليه في الحوائج[١٠]. قال الشاعر[١١]:

ألا بكر الناعي بخيري بني أسد   بعمرو[١٢] بن مسعود وبالسيد

مادة (صمد)، ٢٠٨٠/١.

(١) يقول الرازي في تفسيره: (قال قتادة) بدل قوله (ابن قتيبة)، ٣٠٠/١٧.

(٢) ابن قتيبة: (٢١٣_٢٧٦ هـ)هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين.ولد ببغداد وسكن الكوفة، وتوفي ببغداد. من كتبه: تأويل مختلف الحديث، و أدب الكاتب، و المعارف، و عيون الأخبار، والشعر والشعراء، و مشكل القرآن. (انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٣/٦. والزركلي: الأعلام، ١٣٧/٤.)

(٣) عبارة " أ ": ((الأول)) بدل ((الدال)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٠٠/١٧.

(٥) عبارة الأصل: ((ولا يخرجه)) فقط، و ما أثبته من " أ ".

(٦)انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (صمد)، ٢٥٨/٣، وانظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (صمد)، ٢٠٨٠/١.

(٧) عبارة أ: ((أحد)) بالرفع.

(٨) عبارة " أ ": ((ويتعالى)).

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٦/٣٢-١٦٧.

(١٠)انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (صمد)، ٢٥٨/٣

(١١) هو قول هند بنت معبد بن نضلة، ترثي به عمرو بن مسعود، وخالد بن نضلة لما قتلهما النعمان بن المنذر. (انظر:الجاحظ: البيان والتبيين، ص١٠٦، ت: المحامي فوزي عطوي، دار صعب - بيروت الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.، و أبو فرج الأصفهاني: الأغاني، ٩٦/٢٢، **ت: سمير جابر، دار الفكر -** بيروت، ط٢. وقيل: هو قول: سبرة بن عمرو الأسدي، (انظر: عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري: اللآلي في شرح أمالي، ٩٣٢/٢، ت: عبد العزيز الميمني، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.)

(١٢) عبارة أ: ((بعمر)).وهي غير صحيحة، (انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (صمد)،

الصمد[1].

وقال أخر[2]:

علوته بحسام ثم قلت له خذها

حذيفُ[3] فأنت السيد الصمد

والدليل على صحة هذا الوجه، ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنّه لما نزلت هذه الآية قالوا : ما الصمد؟. فقال عليه السلام : ((هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج.[4])).

قال الليث[5]: يقال : صمدتُ صمْدَ هذا الأمر: أي قصدتُ قصده[6].

الوجه الثاني في الجواب: أنا سلمنا أن الصمد في أصل اللغة هو: المصمت الذي لا ينفذ فيه شيء غيره، ولا ينفصل عنه شيء البتة[7]، إلا أنّا نقول : قد دللنا على أنّه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى، فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه، وذلك لأنّ الجسم الذي يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفعال والتأثر[8]عن الغير، وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته، وذلك يقتضي أن لا يكون تعالى قابلاً للزيادة والنقصان. فكان[9] المراد [38/ب]

٢٥٨/٣, والجاحظ: البيان والتبيين، ص١٠٦، و أبو فرج الأصفهاني: الأغاني، ٩٦/٢٢.

(١) يقصد بالسيد الصمد: أبو معمر خالد بن المضلل، أحد خالدي بني أسد، والثاني: خالد بن نضلة (انظر: انظر: عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري: اللآلي في شرح أمالي القالي ، ٩٣٢/٢.)

(٧) هو عمرو بن الأسلع العبسي، انظر: عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري: اللآلي في شرح أمالي القالي، ٩٣٢/٢، و النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ٢٧٧/١٥، ت: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان، ط١ ١٤٢٤ هـ **- ٢٠٠٤ م.** وابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ١٥٨/٥، دار الكتاب العربي، بيروت١٩٨٣هـ.

(٣) عبارة "أ": ((هديف)).والصحيح ((حذبف)) ، وهو حذيفة بن بدر. (انظر: انظر: عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري: اللآلي في شرح أمالي القالي، ٩٣٢/٢).

(٤) ذكره ابن منده: التوحيد، موقوفًا عن ابن عباس، ٢٦١/١.

(٥) الليث بن سعد: (٩٤- ١٧٥)، هو ابن عبد الرحمن، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، وعالم الديارالمصرية، فقيه مصر، ومحدثها، ومحتشمها، يحسن القرآن والنحو، ويحفظ الحديث والشعر، سمع عطاء بن أبي رباح،

وابن أبي مليكة، ونافعًا العمري وغيرهم كثير، قال عنه الإمام أحمد: ليث كثير العلم، صحيح الحديث. (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٣٦/٨.)

(٦) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ١٠٦/١٢، ت: محمد عوض مرعب، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، - بيروت –ط١، ٢٠٠١م.

(٧) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (صمد)، ٢٥٨/٣

(٨) عبارة " أ ": ((الانتقال والتأثير)).

(٩) عبارة " أ ": ((و كان)).

من الصمد في حقه تعالى هو هذا المعنى[1] [والله أعلم][2].

---

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٦/١٧.

(٢) ساقطة من الأصل.

الفصل الخامس
في لفظ اللقاء

قال الله تعالى:{الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ} [البقرة : ٢/ ٤٦]. وقال: {فمن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ}[الكهف : ١٨/ ١١٠]. وقال: {بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ} [السجدة : ٢٢/ ١٠].

[وأما الحديث قولهُ][1] عليه السلام: ((من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه. ومن كره لقاء الله، كره الله لقاءه)) [2].

قالوا : واللقاء من صفات الأجسام[3]، يقال: التقى فارسان [4]، إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان[5].

واعلم أنّه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم، وجب حمل هذا اللفظ على **أحد وجهين**[6].

الأول: أن من لقي إنساناً أدركه وأبصره، فكان المراد من اللقاء هو[7]: الرؤية إطلاقاً لاسم السَّبب على المسبَّب. [8]

والثاني: أنّ الرجل [ق ٣١/ب] إذا حضر عند الملك ولقيه، دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة في دفعه، فكان ذلك اللقاء في العادات، سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقهره وشدّة بأسه في ذلك اليوم، عبر عن تلك الحالة باللقاء[9].

---

(١) عبارة الأصل:((وقال عليه السلام)).وما أثبته من "أ".

(٢) أخرجه البخاري: صحيح البخاري، عن أبي موسى الأشعري، كتاب: الرقاق، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، رقم (٦٠٢٧)، ١٦٦/٢٠. ومسلم: كتاب: كِتَاب الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالاِ سْتِغْفَارِ، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه. ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم (٤٨٤٤)، ١٨٣/١٣.

(٣) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١.

(٤) عبارة "أ" ((الفارسان)) بزيادة أل التعريف.

(٥) يقول ابن منظور: (كلُّ شيءٍ استقبل شيئاً، أَو صادفه، فقد لقِيَه من الأَشياء كلها. واللَّقِيَّان كل شيئين يَلْقى أَحدهما صاحبه، فهما لَقِيَّانِ) (لسان العرب، ٢٥٣/١٥.)

(٦) يقول الرازي: (اللقاء هو الوصول إلى الشيء، وهذا في حق الله تعالى محال، لكونه منزهًا عن الحد والنهاية، فوجب أن يجعل مجازاً عن الرؤية، وهذا مجاز ظاهر)(تفسير الرازي، ٣٢/١٧. وينظر ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١.)

(٧) عبارة الأصل ((هذه)) بدل ((هو)).

(٨) انظر: ابن منظور: لسان العرب: ٢٥٣/١٥. وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٠/٢٤، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١.

(٩)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٠/٢٤، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١.

والذي يدل على صحة قولنا، أنّ أحدًا لا يقول: بأن[1] الخلائق تلاقي ذواتهم ذات الله تعالى على سبيل المماسّة.

ولما بطل حمل اللقاء على المماسّة والمجاورة، لم يبق إلا ما ذكرنا[2] ، وبالله التوفيق.

---

(١) عبارة الأصل ((أن)) بدون الباء.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٢/١٧، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١.

الفصل السادس
في لفظ النور

قال الله تعالى:{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور : ٣٥/٢٤]

وروى ابن خزيمة في كتابه[١] عن طاووس،[٢] عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه: ((اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهنّ، ولك الحمد أنت قيّم السموات والأرض ومن فيهن.[٣]))

واعلم أنّه لا يصح القول، بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر[٤]، ويدل عليه[٥] **وجوه**:

الأول: أنّه تعالى لم يقل أنه نور؛ بل قال:أنه {نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور : ٣٥/٢٤]. ولو كان نوراً في ذاته، لم يكن لهذه الإضافة [٣٩/أ] فائدة.[٦]

الثاني: لو كان المراد أنّه تعالى: {نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور: ٣٥/٢٤]. بمعنى الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول[٧].

الثالث: لو كان تعالى نوراً بمعنى الضوء، لوجب أن يكون ذلك الضوء مغيباً عن ضوء الشمس والقمر والنار، والحس دالّ على خلاف ذلك[٨].

الرابع: أنّه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ}[النور :٣٥/٢٤].

---

(١) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب: جماع أبواب ذكر الوتر وما فيه من السنن ، باب: جماع أبواب صلاة التطوع في الليل، رقم (١٠٨٩)، ٣٤٣/٤.والتوحيد، باب ذكر الوجه، ٥٥/١ .

(٢) طاووس:(ت: ١٠٦هـ)، هو طاووس اليماني ابن كيسان، الفقيه القدوة عالم اليمن، أبو عبد الرحمن الفارسي، ثم اليمني.كان من أبناء الفرس الذين جهزهم كسرى لأخذ اليمن له، سمع من زيد بن ثابت، وعائشة، وأبي هريرة، وزيد بن أرقم، وابن عباس، ولازم ابن عباس مدة، وهو معدود في كبراء أصحابه. توفي طاووس بمكة و له بضع وسبعون سنة، رحمة الله عليه.(انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٣٨/٥. و النووي: تهذيب الأسماء واللغات، ٣٤٣/١.)

(٣) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى{يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللَّهِ}، رقم (٦٩٤٥).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣-١٩٥. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٠.

(٥) عبارة أ: ((على)).

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٥/٢٣.

(٧) يقول الرازي: (أن هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب أن لا يزول هذا النور لامتناع الزوال على الله تعالى) (مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣، ونظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٠.)

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٠.

فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور وذاته، لامتنعت هذه الإضافة؛ لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة[١]، وكذلك[٢] قوله تعالى: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ}.[النور : ٣٥/٢٤].

الخامس: أنه تعالى قال: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}[النور : ٣٥/٢٤] [فبين][٣] بهذا أنه تعالى خالق الأنوار[٤].

السادس: أنّ النور يزول بالظلمة، وَلو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلاً للعدم، وذلك يقدح في كونه تعالى قديماً واجب الوجود[٥].

السابع: أنّ الأجسام كلها متماثلة على ما سبق تقريره، ثم أنها بعد تساويها في الماهية،

تراها مختلفة في الضوء والظلمة، فوجب أن يكون الضوء عرضًا قائمًا بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلها[٦].

فثبت بهذه الوجوه، [ق ٣٢/أ] أنّه لا يمكن حمل النور على ما ذكروه، بل معناه أنه تعالى، هادي أهل السموات والأرض[٧]، أو معناه منوّر السموات والأرض[٨].

أو معناه مدبر السماوات[٩] على الوجه الأحسن والتدبير [الأكمل] [١][٢] كما

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣-١٩٥، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٠.

(٢) عبارة أ: ((وكذا)).

(٣) عبارة الأصل: ((بين)) بدون الفاء.والأصح ما ورد في "أ" وهو ما أثبتنه.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٥/٢٣، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٠.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٤/٢٣.

(٧) أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ, والبيهقي: في قوله تعالى:{اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ}"أي يَقُولُ سُبْحَانَهُ وتعالى: ((هادي أهل السماوات والأرض مثل نوره مثل هداه في قلب المؤمن كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسه النار، فإذا مسته النار ازداد ضوءا على ضوء كذلك يكون قلب المؤمن يعمل الهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا أتاه العلم ازداد هدى على هدى ونوراً على نور.)) (انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٢٥٩٤/٨، ت: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية ، صيدا. في تفسير سورة النور، قوله تعالى: {اللّه نور السموات والأرض}.والبيهقي: الأسماء والصفات، ١٤٧/١. و الآلوسي: روح المعاني، ١٦٤/١٨.)

(٨) أخرج البغوي في تفسيره في تأويل هذه الآية: **((قال الضحاك: منوّر السموات والأرض))**. (انظر: معالم التنزيل، ٤٥/٦، . والآلو سي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٦٤/١٨، .وأبو حيان: البحر المحيط، ٤١٨/٦، والرازي: مفاتيح الغيب، ٣٢٦/١١. والخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، ٧٦/٥.)

(٩) ((أو معناه منور السماوات والأرض أو معناه مدبر السماوات)) ساقطة من أ.

يقال : فلان نور هذا البلد، إذا كان سببًا لصلاحه، وقرأ بعضهم: {لله نور السموات والأرض}[٣] والله أعلم.

---

(١) عبارة الأصل: ((الأكبر)) بدل ((الأكمل)).

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٥/٢٣، في معاني تأويل قوله تعالى: {ا للَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ}، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤١. وأخرج الطبري في تفسيره في تأويل هذه الآية: قال مجاهد وابن عباس في قوله:(اللَّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ): يدبر الأمر فيهما، نجومهما وشمسهما وقمرهما.)) (انظر: تفسير الطبري: ١٧٧/١٩. والماوردي: النكت والعيون، ١٠٢/٤، ت: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان.

(٤) يقول الرازي: (وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة) (مفاتيح الغيب، ١٠٦/١).

الفصل السابع
في الحجاب

قال تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين : ٨٣/ ١٥]. قالوا[١]: والحجاب لا يعقل إلا في حق الأجسام[٢].

وتمسكوا أيضاً بأخبار كثيرة:

الخبر الأوّل: ما روى صاحب شرح السنة رحمه الله[٣] في باب الرد على الجهمية[٤]، عن أبي موسى الأشعري[٥] قال : قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال:((إنّ الله تعالى لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، ولكنه يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل النهار، وعمل [٣٩/ب] النهار قبل الليل، حِجابه النور، لو [كشفه][٦] سبحات وجهه[٧] ما انتهى إليه بصره من

---

(١) الضمير عائد للمجسمة و المشبهة.

(٢) انظر: النووي: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣.

(٣) هو الإمام البغوي.

(٤) الجهمية: هم أتباع جهم بن صفوان، الذي قال: بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الإستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، و أنّ الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنّ الكفر هو الجهل به فقط، وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز. واتفق أصناف الأمة على تكفيره، وكان جهم مع ضلالاته هذه يحمل السلاح ويقاتل السلطان، قتله سلم بن أجون المازني في آخر زمان بنى مروان، وأتباعه بنهوند، وقد خرج إليهم إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلي، فدعاهم إلى مذهب الإمام أبى الحسن الأشعري فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل السنة يدا واحدة. (انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ١٩٩-٢٠٠، والجرجاني: التعريفات، ص٢٦.)

(٥) أبو موسى الأشعري: (٢١ق.هـ- ٢٤هـ) عبد الله بن قيس بن سليم التميمي ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قرأ على رسول الله فكان أقرأ أهل البصرة وأفقههم في الدين ، استعمله رسول الله على زبيد وعدن ، وولي إمرة الكوفة، وبها توفي. (انظر:ابن عبد البر : الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٦٨/٢، و الذهبي : سير أعلام النبلاء،٢/ ٣٨٠.)

(٦) في النسختين ((كشفها))، والصحيح ما أثبته.
يقول المناوي: (((لو كشفه) بتذكير الضمير أي النور هذه هي الرواية وفي بعض النسخ كشفها وهو تحريف من النساخ)) (فيض القدير، ٢٧٦/٢، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط١، ١٣٥٦هـ)

(٧)معنى (سبحات وجهه) أي : نوره وجلاله وبهاؤه. والمراد: (بما انتهى إليه بصره من خلقه): أي جميع المخلوقات؛ لأنّ بصره تعالى محيط بجميع الكائنات، ولفظة من لبيان الجنس لا للتبعيض.(انظر: النووي: شرح = النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٨٨.)

خلقه[1])).

قال المصنف[2]: هذا حديث صحيح أخرجه الشيخان[3].

وقوله: يخفض القسط ويرفعه، أراد أنّه يراعي العدل في أعمال عباده[4]، كما قال:{وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ}[الحجر :١٥/ ٢١].

والخبر الثاني: ما يروى في الكتب المشهورة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:((إن لله تعالى سبعين حجاباً من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وَجهه كل ما أدركه بصره))[5].

والخبر الثالث: روي في الخبر الوارد في تفسير قوله تعالى:{لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ} [يونس:١٠ / ٢٦]. أنه تعالى [يرفع] [6] الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى[7].

واعلم: أن الكلام على الآية:هو أن أصحابنا قالوا: أنه يجوز أن يقال: أنه تعالى [محتجب][8] عن الخلق، وَلا يجوز أن يقال أنه محجوب عنهم؛ لأن لفظ الاحتجاب، مشعر بالقدرة والقوة، والمحجوب مشعر بالعجز والذلة؛ يقال: احتجب السلطان عن عبيده، ويقال: فلان حجب عن الدخول على السلطان، وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال[9]، لأنه عبارة عن الجسم

---

(١) أخرجه مسلم: صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلاَم إِنَّ اللَّهَ لاَ يَنَامُ، وَفِي قَوْلِهِ: حِجَابُهُ النُّورُ، رقم(٢٦٣).

(٢) أي الإمام البغوي.

(٣) الشيخان: البخاري ومسلم، لكن لم أجد هذا الحديث في صحيح البخاري.

(٤) انظر: النووي: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣.

(٥) أخرجه الطبراني: المعجم الأوسط، باب: الميم من اسمه محمد، رقم (٦٤٠٧)، ٢٧٨/٦، (عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ بلفظ قال: « سألت جبريل عليه السلام، هل ترى ربك ؟ قال: إن بيني وبينه سبعين حجاباً من نور، لو رأيت أدناها لاحترقت). قال عنه الهيثمي: حديث ضعيف، فيه قائد الأعمش، و عنده أحاديث موضوعة (انظر: مجمع الزوائد، ٧٩/١.) وأورده محمد طاهر بن علي الهندي الفتني، في (تذكرة الموضوعات، ١٢/١).

(٦) عبارة الأصل ((رفع)) بدل ((يرفع)).وما أثبته من "أ".

(٧) أخرجه مسلم عَنْ صُهَيْبٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ((إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ: ثُمَّ تَلاَ هَذِهِ الآيَةَ{لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ})) [يونس:١٠ /٢٦] (أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب: إِثْبَاتِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الآخِرَةِ رَبَّهُمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، رقم(٢٦٦).

(٨) عبارة الأصل ((يحجب)).وما أثبته من "أ".

(٩) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٣٣، وبدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل،

المتوسط بين جسمين آخرين؛ بل هو محمول عندنا، على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به[1]، وعند من ينكر الرؤية، على أنه تعالى يمنع آثار إحسانه وفضله عن إنسان[2].

وأما الخبر: وهو قوله عليه السلام "حجابه النور[3]". فاعلم، أنّ كل شيء يفرض مؤثراً في شيء آخر. فكل كمال يحصل [للأثر[4]] فهو مستفاد من المؤثر، ولا شك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر، أولى [ق ٣٢/ب] من ثبوته في ذلك الأثر، وأقوى وأكمل، ولا شك أن معطي الكمالات ومفيضها بأسرها هو الحق سبحانه[5]، فكان كل كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله تعالى كالعدم، ولا شك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح، ولا شك أن جملة كمالات عالم الأجسام بالنسبة إلى كمالات عالم [٤٠/أ] الأرواح كالعدم.

كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المدثر:٣١/٧٤].وكمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات عالم الأفلاك، كالعدم، ثم كمال حال الربع المسكون، بالنسبة إلى كمالات كل العناصر كالعدم، ثم كمال الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات أهل الربع المسكون كالعدم، فيظهر من هذا أن كمال الإنسان المعين بالنسبة إلى كمال الله تعالى، أقل من أن يقال: أنه كالعدم، ولا شك أن روح الإنسان وجسده، لا يطيق قبول ذلك الكمال، ولا يمكنه مطالعته؛ بل الأرواح البشرية بأسرها تضمحل في أدنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات[6].

ص١٨٨.

(١) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٤٧. ويقول الرازي: الحجاب: هو منع الكافر من رؤيته سبحانه. انظر: ٤٠٩/١٦.وابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٣٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٨٨.

(٢) انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٧.

(٣) تقدم تخريجه، ص٢٨٥.

(٤) عبارة الأصل: ((الأثر)).وما أثبته من "أ".

(٥) يقول الرازي: (قد ثبت في العلوم العقلية أن الموجودات على ثلاثة أقسام مؤثر لا يقبل الأثر وهو الله سبحانه وتعالى وهو أشرف الموجودات ومتأثر لا يؤثر وهم عالم الأجسام وهو أخس الموجودات وموجود يؤثر في شيء ويتأثر عن شيء آخر وهو عالم الأرواح)(مفاتيح الغيب، ١٠١/٢٦.)

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٠/١٩.

فهذا هو المراد بقوله :((لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره)) [(١)] والله أعلم.

---

(١) لو كشف سبحانه وتعالى عن جلاله وهيبته وعظمته، ((لأحرقت سبحات وجهه))، أي: لأفنى جلاله وهيبته وقهره ما أدركه بصره من كل شيء خلقه وأحدثه من العرش إلى الثرى. (انظر: الكلاباذي: بحر الفوائد المسمى بمعاني الأخيار، ص٢٦٤، **ت: محمد حسن محمد حسن** إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت /لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. و النووي: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/٣.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٨٨.)

ويقول المناوي: ((قال الطيبي: وهذا استئناف جواب عمن قال لم لا نشاهد الله؟ فقال: هو محتجب بنور عزته وأشعة عظمته، وذلك الحجاب هو الذي تدهش دونه العقول وتذهب الأبصار وتتحير البصائر، فحجابه خلاف الحجب المعهودة فكيف يشاهد؟)) (فيض القدير، ٢٧٦/٢.)

الفصل الثامن
في القرب

قال الله تعالى:{وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ} [ق: ١٦/٥٠] وقال عليه السلام ((من تقرّب إلي شبراً تقرّبت إليه ذراعاً، ومن تقرب إليّ ذراعاً تقربت إليه باعاً، وَمن أتاني يمشي أتيته هرولة))[١] وروى الأستاذ أبو بكر بن فورك[٢] رحمة الله، في كتابه تأويل المتشابهات[٣] عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة، حتى يضع الجبار كنفه عليه، فيقرره بذنوبه، فيقول [له][٤]: هل تعرف؟ فيقول: ربي أعرف ثلاث مرّات، فيقول عز ذكره: إني سترتها عليك في الدنيا وإني أغفرها لك، فيعطى صحيفة حسناته. وَأما الكفار وَالمنافقون، فينادى بهم على رؤوس الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم))[٥]

واعلم أنّ المراد من قربه و دنوّه[٦]: قرب رحمته ودنوها من العبد[٧].

وأما قوله: (فيضع الجبار كنفه عليه)، فهو أيضاً مستعارة عن قرب الدرجة[٨]يقال: أنا في كنف فلان: أي في إنعامه[١].

---

(١) أخرجه البخاري: صحيح البخاري، كتاب: التوحيد، باب: ويحذركم الله نفسه، رقم (٦٨٥٦).

(٢) ابن فورك: تقدمت ترجمته، ص١٢٣.

(٣) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، ص ١٦٣.

(٤) ((له)) ساقطة من الأصل.

(٥) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن،باب بَاب قَوْلِهِ: {وَيَقُولُ الأَشْهَادُ هَؤُلاَءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلاَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ}، رقم (٤٣١٧). ومسلم، كتاب: التوبة ، باب: قَبُولِ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ وَإِنْ كَثُرَ قَتْلُهُ، رقم(٤٩٧٢).

(٦) عبارة"أ": ((من قربه ومن دنوه)).

(٧) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (٥٦٠٩)، ٢٣٩/١٧.

ويقول ابن فورك في معنى دنو العبد من ربه:(يقرب من رحمته وكرامته وعطفه) (مشكل الحديث، ص١٦٣-١٦٤.)

ويقول النووي: دنو الله تعالى هو دنو كرامة وإحسان، لا دنو مسافة ومكان؛ لأن الله منزه عن المسافة والمكان. (ينظر النووي: شرح صحيح مسلم، ٨٧/١٧.)

وللبيهقي تفسير لمعنى التقرب من الله تعالى: (فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد أنه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال، وتقربه إليه بالنوال) (الأسماء والصفات، ٤٩٤/٢، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٧٧.)

(٨) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (٥٦٠٩)، ٢٣٩/١٧.وابن فورك: مشكل الحديث، ص١٦٦.

فأما ما رواه بعضهم:(فيضع الجبار كتفه)، فاتفقوا على أنه تصحيف، والرواة ضبطوها بالنون[2]، ثم إن صحت تلك الرواية، فهي محمولة على التقريب بالرحمة والغفران[3]. والله أعلم [ق٣٣/أ].

---

(١) الكَنَف: السَتر، وكَنَفُ الله، رحمته، وقوله: يضَعُ الله عليه كنَفه،أَي رحمته وبِرّه، وفلان يَعِيش في كنف فلان أي في ظِلّه،وأَكنَفْت الرجل إذا أَعَنْتَه. انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (كنف)، ٣٠٨/٩.ومرتضى: تاج العروس، مادة (كنف)، ٦١٠٤/١.

(٢) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (٥٦٠٩)، ٢٣٩/١٧. وابن فورك: مشكل الحديث، ص١٦٦.

(٣) انظر:ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٦٦.

الفصل التاسع
في المجيء[٤٠/ب] والنزول

احتجوا بقوله تعالى:{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ}[البقرة : ٢/ ٢١٠].

وبقوله تعالى في الأنعام[1]: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ}[النحل : ١٦/ ٣٣] {أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ}[الأنعام : ٦/ ١٥٨]وبقوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ}[الفجر : ٨٩/ ٢٢].

وَاحتجوا من الأخبار: بما رواه صاحب شرح السنة رحمة الله في باب إحياء آخر الليل وفضله[2] عن أبي هريرة وَأبي سعيد الخدري[3] رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: ((ما اجتمع قوم يذكرون الله إلاّ حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وتنزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده، ثم قال: إنّ الله تعالى يمهل، حتى إذا كان ثلث الليل الأخير، نزل إلى[4] هذه السماء الدنيا، فنادى فقال: هل من مذنب يتوب؟ هل من مستغفر؟ هل من داع؟ هل من سائل؟ إلى الفجر))[5] ثم قال صاحب هذا الكتاب: هذا حديث متفق على

---

(١) هذه الآية ليست من سورة الأنعام، وإنما هي من سورة النحل، والآية التي بعدها من سورة الأنعام، ولكن يبدو أن المؤلف جمع بين الآيتين وظنهم من سورة واحدة للتشابه بينهما.فالآية في سورة الأنعام {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ}الآية [الأنعام:١٥٨/٦].أو لعله سقطت فقط كلمة (أمر) من قبل الناسخ وعلى هذا يكون كلام الرازي صحيحاً ،والله أعلم.

(٢) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب: الطهارة، باب:الركعتين بعد العشاء، ٦٥/٤.

(٣) أبو سعيد الخدري: (ت ٧٤هـ) سعد بن مالك بن سنان، ، مشهور بكنيته، أول مشاهده الخندق، غزا مع رسول الله ﷺ اثنتي عشرة غزوة، وكان ممن حفظ عن رسول الله ﷺ سنناً كثيرة وروى عنه علماً جماً وكان من نجباء الأنصار وعلمائهم وفضلائهم.. روى عنه جماعة من الصحابة وجماعة من التابعين..(انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ١٨١/١، و ابن حجر العسقلاني: الإصابة في معرفة الصحابة، ٧٨/٣.)

(٤) ((إلى)) ساقطة من أ.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند أبي سعيد الخدري، رقم (١١٤٥٧)، ٢/٢٤. ٤٨١-٤٨٢. والنسائي في السنن الكبرى، ، رقم ((١٠٣١٥)٦/١٢٤. وقال النوري عن هذا الحديث بعد أن ذكر رجاله: (كان أبو عَوَانَة حدَّثنا بأحاديث عن أبي إسْحَاق، وبلغني بعد أنه قال: سمعتُها من إسْرَائِيل، وأحسب هذا الحديث منها.)(المسند الجامع: ٢٧٠/١٤.) وأخرجه مسلم بلفظ: ((إِنَّ اللَّهَ يُمْهِلُ حَتَّى إِذَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَوَّلُ نَزَلَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ هَلْ مِنْ تَائِبٍ هَلْ مِنْ سَائِلٍ هَلْ مِنْ دَاعٍ حَتَّى يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ))، كتاب: صلاة المسافرين، بَاب: التَّرْغِيبِ فِي الدُّعَاءِ وَالذِّكْرِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ

صحته[١].

وفي هذا[٢]الباب أيضًا، عن أبي هريرة أن النبيّ ﷺ قال : ((يتنزل[٣]ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حتى يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟"[٤]. ثم قال: هذا حديث صحيح[٥]، متفق على صحته[٦].

[وروى][٧] أيضًا عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ، الحديث المذكور وزاد فيه (([ثم] [٨] يبسط يديه تبارك وتعالى يقول: من يقرض غير عديم ولا ظلوم؟))[٩].

وروى صاحب هذا الكتاب[١٠]في باب ليلة النصف من شعبان، عن

وَالإِ ْجَابَةِ فِيهِ.رقم (١٢٦٥)، ١٤٢/٤.

(١) انظر: البغوي: شرح السنة، ٦٥/٤. (لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ في صحيحي البخاري ومسلم. وإنما أخرجه مسلم بلفظ: ((وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِوَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلاَّ نَزَلَتْ عَلَيْهِمْ السَّكِينَةُ وَغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمْ الْمَلاَ ئِكَةُ وَذَكَرَهُمْ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ، وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ)) كتاب: الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالاِ سْتِغْفَارِ ، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، رقم(٤٨٦٧). ٢١٢/١٣. وهناك لفظ آخر عند مسلم:((قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺإِذَا مَضَى شَطْرُ اللَّيْلِ أَ وْ ثُلُثَاهُ يَنْزِلُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ هَلْ مِنْ سَائِلٍ يُعْطَى هَلْ مِنْ دَاعٍ يُسْتَجَابُ لَهُ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ يُغْفَرُ لَهُ حَتَّى يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ)) كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الترغيب في الدعاء والذكر، رقم (١٢٦٣)، ١٤٠/٤. وأخرج البخاري عن أبي هريرة قال: قَالَ رسول الله ﷺ:((يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآ خِرُ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ)) كتاب: التوحيد، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى{يُرِيدُونَ أَ نْ يُبَدِّلُوا كَلاَ مَ اللَّهِ}، رقم (٦٩٤٠) ١٣/٢٣.

(٢) ((هذا)) ساقطة من"أ".

(٣) في "أ" ((ينزل)) والصحيح ما جاء في الأصل.انظر: البغوي: شرح السنة، ٦٦/٤.

(٤) أخرجه البخاري: كتب الجمعة، باب: الدعاء في الصلاة من آخر الليل، رقم (١٠٧٧). وأخرجه مسلم: كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة، رقم (١٢٦١.)

(٥) ((صحيح)) ساقطة من أ.

(٦) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الركعتين بعد العشاء، ٦٦/٤.

(٧) عبارة الأصل ((فروي)).وما أثبته من"أ".

(٨) ساقطة من الأصل، وما أثبته من"أ".

(٩) أخرجه مسلم: كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب:، الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة، رقم (١٢٦٤).وانظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الركعتين بعد العشاء، ٦٦/٤.

(١٠) البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: ليلة النصف من شعبان، ١٢٦/٤.

عروَة(١)عن عائشة رضي الله عنها قالت : ((فقدت رسول الله ﷺ ليلة(٢)فخرجت، فإذا هو[بالبقيع](٣) فقال: أكنت تخافين أن يحيف الله عليك ورسوله؟ فقلت: يا رسول الله ظننت أنك أتيت بعض نسائك، فقال: إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم [بني كلب](٤)))(٥)والبخاري(٦) ضعف هذا الحديث(٧).

وَاعلم أن الكلام في قوله تعالى: [٤١/أ] {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ } [البقرة:٢/٢١٠] **فالكلام عليه من وجهين**:

الأوّل: أن نبين بالدلائل القاهرة على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب.

والنوع الثاني: أن نذكر التأويلات في هذه الآيات.

أما النوع الأوّل فنقول: الذي يدل على امتناع المجيء والذهاب على الله تعالى **وجوه**:

---

(١) عروة بن الزبير بن العوام أبو عبد الله المدني الأسدي (٢٦-٩٤هـ)، من كبار التابعين، روى عن أبيه وعائشة، = وروى عنه أولاده والزهري وجماعة، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. كان عالما بالدين، صالحاً كريماً، لم يدخل في شيء من الفتن.وانتقل إلى البصرة، ثم إلى مصر فتزوج وأقام بها سبع سنين.وعاد إلى المدينة فتوفي فيها..(انظر: ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ص٢٢٨.و أبو إسحاق الشيرازي: طبقات الفقهاء، ٥٩/١، والزركلي: الأعلام، ٢٢٦/٤.)

(٢) ((ليلة)) ساقطة من أ.

(٣) عبارة: الأصل: ((في البقيع)).وما أثبته من "أ".وهو ما ورد في شرح السنة، ١٢٦/٤.

(٤) ((بني كلب)) ساقطة من الأصل.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، باقي المسند السابق، رقم (٢٤٨٢٥)، ٤٨٢/٥٢. والترمذي: سنن الترمذي، كتاب: ، باب: ما جاء في ليلة النصف من شعبان ، رقم (٦٧٠)، ١٩٣/٣. وقال عنه الترمذي(حَدِيثُ عَائِشَةَ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ الْحَجَّاجِ و سَمِعْت مُحَمَّدًا يُضَعِّفُ هَذَا الْحَدِيثَ و قَالَ يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ وَالْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ). وابن ماجه: سنن ابن ماجه، كتاب:إِقَامَةِ الصَّلاَةِ وَالسُّنَّةِ فِيهَا، باب: ما جاء في ليلة النصف من شعبان ، رقم (١٣٧٩)، ٣٠٢/٤.

(٦) البخاري: (١٩٤- ٢٥٦هـ) هو الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، أبو عبد الله البخاري، روى عنه خلق كثير، سمع ببخارى والري وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر والشام، من مؤلفاته: صحيح البخاري، والتاريخ الكبير. (انظر: النووي: تهذيب الأسماء واللغات، ٨٦/١- ٨٩، ط١، ١٩٩٦م، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر بيروت، و الذهبي: تذكرة الحفاظ، ٥٥٦/٢.).

(٦) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: ليلة النصف من شعبان، ١٢٦/٤، وسنن الترمذي ١٩٣/٣.ومحمد ناصر الألباني: ضعيف سنن الترمذي، ٨٦/١، ت: زهير الشاويش، الرياض، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩١م

الأوّل: ما ثبت في علم الأصول : أنّ كل ما يصح عليه المجيء والذهاب [ق٣٣/ب]، فإنّه لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم أنّ كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب أن يكون محدثاً مخلوقاً، فالإله القديم يستحيل[١] أن يكون كذلك[٢].

والثاني: أنّ كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان إلى مكان، فهو محدود متناه، فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح، وذلك على الإله القديم محال[٣].

والثالث: أنّا لو جوّزنا فيما يصحّ عليه المجيء والذهاب، أن يكون إلها قديماً أزلياً، فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر[٤].

والرابع: أنّه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام، أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله :{لا أُحِبُّ الآفِلِينَ} [الأنعام :٦/ ٧٦].

ولا معنى للأفول إلا الغيبة وَالحضور[٥]، فمن جوّز الغيبة وَالحضور على الله تعالى، فقد طعن في دليل الخليل، وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك[٦].

حيث قال: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ}[الأنعام / ٨٣/٦].

وأما النوع الثاني: وهو بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية **فنقول فيه وجوه**:

الأوّل: المراد هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن[٧] الآيات كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش [٤١/ب] عظيم من جهته.

والذي يدل على صحة هذا التأويل، أنه تعالى قال : في الآية المتقدمة {فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْكُمُ البينات فاعلموا أَنَّ الله عَزِيزٌ حَكِيمٌ} **[البقرة : ٢٠٩/٢]**. فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد[٨]، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: {هَلْ

---

(١) عبارة أ: ((مستحيل)).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨٠/٥-١٨١.والأربعين في أصول الدين، ١٥٨/١. و البيهقي: الأسماء والصفات، ٤٤٧/٢.والنسفي: بحر الكلام، ص ١١٠.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨٠/٥-١٨١، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية، ص ٤٦، ت: د/ثائر علي الحلاق.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٣٠/٣، والأربعين في أصول الدين، ١٥١/١.

(٥) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ١٨/١١.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨١/٥، والنسفي: بحر الكلام، ص ١١٠.

(٧) عبارة أ: ((لبيان)).

(٨)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٠/٥.

يَنظُرُونَ إلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ}.

ومن المعلوم أنّ بتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للزجر والتهديد، لأنّه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فقد يثبت المؤمنين ويكرمهم، فثبت أنّ مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد، وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية[١].

الوجه الثاني أن يكون المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله[٢]، ومدار الكلام في هذا الباب، أنّه تعالى إذا أضاف فعلاً [ق٣٤/أ] إلى شيء، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل، كما قاله العلماء في قوله: {إن الذين يحاربون الله}[٣]، والمراد يحاربون أولياءه[٤].

وقال: {واسأل القرية} [يوسف :١٢/ ٨٢] والمراد أهل القرية[٥]، فكذا قوله: {يأتيهم الله} أي يأتيهم أمر الله[٦] وليس فيه إلاّ حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور[٧].

يقال [٨] : [صرف] [٩] الأمير فلاناً وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان الأول : أن قوله: {يأتيهم الله}.

وقوله: **{وَجَاء رَبُّكَ}** [الفجر :٨٩/ ٢٢] إخبار عن حال القيامة[١٠]، ثم إنه تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: **{هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الملائكة أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ[١١]}** [النحل :١٦/ ٣٣].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٥، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٩٨.

(٢) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٤٩٣/١.و الآلوسي: روح المعاني، ٩٨/٢. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٩٨. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١١٧.

(٣) ليس هذا لفظ الآية وإنما قال تعالى: {إِنَّمَا جَزَاء الذين يُحَارِبُونَ الله وَرَسُولَهُ}[المائدة: ٣٣/٥].

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب: ١٧٠/١١، والألوسي: روح المعاني، ١١٩/٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٥/١.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٢/١٨، والطبري: جامع البيان، ٢١٢/١٦. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٥/١.

(٦) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٤٩٣/١.

(٧) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٧.

(٨) في "أ"((فقال)).

(٩) عبارة الأصل ((ضرب)).وما أثبته من"أ".

(١٠) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧/٢.

(١١) عبارة الأصل:((هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله أو يأتي أمر ربك)) وهذا خطأ والصحيح

فصار هذا المحكم مفسِّراً لذلك المتشابه؛ لأن كل هذه الآيات لما [وردت][1] في واقعة واحدة، لم يبعد حمل بعضها على البعض[2].

الثاني : أنّه تعالى قال: بعد هذه الآية[3] **{وَقُضِيَ الأمر}** [البقرة :٢/٢١٠] ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، وهذا [٤٢/أ] [يستدعي][4] أن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك، حتى تكون الألف واللام إشارة إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: {يأتيهم الله} أي يأتيهم أمر الله[5].

فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالإتيان عليها محال [6]، وعند المعتزلة[7] أمر الله أصوات وأعراض، فالإتيان عليها محال[8].

قلنا : الأمر في اللغة له معنيان: أحدهما : الفعل والشأن والطريق[9]. قال تعالى: **{وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ واحدة كَلَمْحٍ بالبصر}** [القمر/٥٤ : ٥٠]. وقال: **{وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ}** [هود :١١/ ٩٧].

فيحتمل الأمر في هذه الآية على الفعل[10]، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المهيبة، وهذا هو التأويل الأوّل الذي ذكرناه[11].

وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي[هو] [12] ضد النهى[13]**ففيه وجهان:**

ما أثبته من "أ" فقوله: ((هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله)) من سورة البقرة، (٢/٢١٠).

(١) في الأصل ((ورد)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٢) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٨.

(٣) المقصود بالآية: قوله تعالى في سورة البقرة:{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ الله فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ}[٢/٢١٠] وليست سورة النحل.

(٤) عبارة الأصل: ((قد يستدعي)).وما أثبته من "أ".

(٥) انظر: الزمخشري: الكشاف، ٢٨١/١، **ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.** . وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٨.

(٦)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٥.

(٧) يقول الزمخشري:((إتيان الله إتيان أمره وبأسه كقوله:{أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ} [النحل: ٣٣]، ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً، بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته)) (الكشاف: ٢٨١/١).

(٨) من قوله: ((وعند المعتزلة)) إلى هذا الموضع ساقط من" أ".

(٩) انظر: السيوطي: المزهر، ٢٨٧/١، **ت:فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت ط١، ١٩٩٨م.**

(١٠)انظر: مرجع سابق٢٨٧/١.

(١١)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٥.

(١٢) ((هو)) ساقطة من الأصل.

(١٣) انظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (أمر)، ٢٤٦٣/١.

الأوّل: أن يكون التقدير، هو أن منادياً ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا، ويكون إتيان الأمر، هو وصول ذلك النداء إليهم.

[و] [١]قوله:{فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} أي مع ظلل من[الغمام][٢] [٣].والتقدير أنّ سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل، يكون في زمان واحد. [٤]

والثاني: أن يكون[٥] المراد [ق ٣٤/ب] من إتيان أمر الله في ظلل، حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات، دالة على حكم الله تعالى على كل واحد بما يليق به من السعادة والشقاوَة.

أو يكون المراد: أنّه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام، وتكون تلك النقوش جلية ظاهرة، لأجل شدّة بياض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة. [وهي][٦]يعرف بها حال الموقف في الوعيد والوعد وغيرهما. وتكون فائدة الظلل من الغمام، أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد قرب وحضر[٧].

الثالث في التأويل[٨]: أن يكون المعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وَعد من العذاب والحساب[٩]؟ فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم، إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به، كان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد، وإذا لم يذكره كان ذلك أبلغ في التهويل، لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب أفكارهم في كل وجه. ومثله قوله تعالى: **{**فأتاهم الله مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرعب يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المؤمنين**}** [الحشر :٥٩/ ٢]. والمعنى أتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا[١٠].

وكذا قوله: **{**فَأَتَى الله بنيانهم مّنَ القواعد فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السقف مِن فَوْقِهِمْ

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) ((من الغمام)) ساقطة من الأصل.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٥.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٥.

(٥) ((يكون)) ساقطة من "أ".

(٦) غير موجودة في النسختين، وأثبتها لتمام المعنى، وهي موجودة في المطبوع.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٣/٥.

(٨) في "أ" ((الوجه الثالث في تأويل)) بدل ((الثالث في التأويل)).

(٩) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص ٢٢٤، وابن كثير: تفسير ابن كثير، ٥٦٦/١.و مفاتيح الغيب: ٣٣٣/٣.و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٨. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧/٢.

(١٠) يقول الرازي: (قوله: {فأتاهم الله} لا يمكن إجراؤه على ظاهره باتفاق جمهور العقلاء، فدل على أن باب التأويل مفتوح، وأن صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز.) (مفاتيح الغيب، ٢٤٣/٢٩) ويقول النسفي: ((أي جاءهم عذاب الله من حيث لم يحتسبوا.)) (بحر الكلام، ص ١١٠.)

وأتاهم العذاب} [النحل :١٦/ ٢٦]. فقوله:{وأتاهم العذاب} كالتفسر لقوله: {فأتى الله بنيانهم}[١].

ويقال في الكلام المتعارف المشهور: إذا سمع بولاية رجل جائر، قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أنه مجاز مشهور.[٢]

الوجه الرابع في التأويل: أن يكون في بمعنى الباء.

-وحروف الجر يُقام بعضها مقام بعض- وتقديره: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة. والمراد: العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة[٣][٤].

الوجه الخامس: -وهو أقوى من كل ما سبق-أنا ذكرنا في التفسير الكبير[٥] أن قوله تعالى:{ياأيها الذين ءَامَنُواْ ادخلوا فِي السلم كَافَّةً} [البقرة :٢/ ٢٠٨]إنما نزل في حق اليهود، وعلى هذا التقدير يكون قوله : **{**فَإِن زَلَلْتُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْكُمُ البينات**}** [البقرة :٢/ ٢٠٩] خطاباً [ق ٣٥/أ] مع اليهود، وحينئذ يكون: **{**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ الله فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغمام**}** [البقرة :٢/ ٢١٠] حكاية عن اليهود، والمعنى أنهم لا يقبلون دينك إلا لأنهم ينتظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام[٦].

ومما يدلّ على أنّ المراد ذلك، أنّهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام فقالوا: **{**لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حتى نَرَى الله جَهْرَةً**}** [البقرة :٢/ ٥٥].

وإذا ثبت أنّ هذه الآية حكاية عن [حال] [٧] اليهود وعن اعتقادهم، لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها. وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه، وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى، وكانوا يقولون :أنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم[٨].

ومعلوم أن مذهبهم ليس بحجة.

وبالجملة فالآية تدل على أنّ قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية

---

(١) يقول النسفي: معنى هذه الآية، أن الله استهلكهم واستأصلهم ولم يبق منهم أحد. (انظر: النسفي: بحر الكلام ، ص ١١١)

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨٣/٥. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٩.

(٣) عبارة ((مع الملائكة)) ساقطة من "أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨٣/٥. و الطبري: جامع البيان، ٢٦٠/٤.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، المشهور (بالتفسير الكبير)، ١٧٦/٥-١٧٧، ١٨٤/٥.

(٦) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٩.

(٧) ساقطة من الأصل.وما أثبته من "أ".

(٨) وذلك في قوله تعالى:**{هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأمُورُ}** [البقرة: ٢١٠/٢].

دلالة على أن أولئك [٤٣/أ] [الأقوام] [1] محقون أو مبطلون. وعلى هذا التقدير زال الإشكال.

وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الأنعام.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية قوله تعالى:{وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ}؟ [البقرة : ٢١٠].

قلنا:إنه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم [قبول] [2] الدين الحق على هذا الشرط الفاسد.

فذكر بعد ما يجري مجرى التهديد لهم[3] فقال:{وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ } [البقرة : ٢/ ٢١٠].

أما قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}[الفجر : ٨٩/ ٢٢] فالكلام فيه أيضا على وجهين [4]:

الأول: أن [تحمل][5] هذه الآية على باب حذف المضاف[6]. وعلى هذا الوجه ففي الآية وجوه[7]:

أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة [والمجازاة] [8][9].

وثانيها: وجاء قهر ربك، كما يقال : جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره.

وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله لأنّ معرفة الله[10] تصير ضرورية في ذلك

---

(١) ((الأقوام)) ساقطة من عبارة "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٢) عبارة "الأصل": ((فقبول)).وما أثبته من "أ".

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٣٤/٣.

(٤) يقول الرازي في تفسير هذه الآية: أنه لما ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى مستحيلة، وذلك لأن كل ما كان متحركًا كان جسمًا، والجسم يستحيل أن يكون أزليًا، فلا بد فيه من التأويل.(انظر: مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١، و البيهقي: الأسماء والصفات، ٤٨٩/٢.)

(٥) في النسختين ((يحمل)) وما أثبته هو الصحيح.

(٦) انظر: انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧/٢. ود/عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٥.وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٧) ينظر هذه الوجوه: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١. ويقول الإمام أبو الحسن الأشعري: إن الله عزوجل يجيء يوم القيامة كما قال سبحانه وكما أخبر عن نفسه، ولكن بلا كيف. (انظر: الإبانة، ص ٥١.ورسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢٩. وابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى، ص ٣٥-٣٦، المطبعة السلفية بالقاهرة، ط٣، ١٣٩٨م.)

(٨) ((المجازاة)) ساقطة من "الأصل".

(٩) انظر: الغزنوي: الغنية في أصول الدين، ص ١١٥. والنسفي: بحر الكلام ، ص ١١٠.

(١٠) ((لأن معرفة الله)) ساقطة من "أ".

اليوم، فصار ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره.(١)

والوجه الثاني : أن لا تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف. **ثم فيه وجهان**:

الأول : أن يكون المراد من هذه الآية، التمثيل، لظهور آيات الله وتبيين آثار قهره وسلطانه.

والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها.(٢)

والثاني : أنّ الرب هو المربي. فلعل ملكًا عظيماً هو أعظم الملائكة، كان مربيًا للنبي عليه السلام(٣)، فكان هو المراد من قوله: {وجاء ربك}[والله أعلم](٤).(٥)

فأما(٦) الحديث المشتمل على النزول [ق ٣٥/ب] إلى السماء الدنيا(٧)، فالكلام عليه من وجهين:

النوع الأول: [بيان](٨) أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه(٩):

الأول: قوله تعالى: {وَأَنزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ}[الزمر : ٣٩/ ٦] ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل والبقر ما نزلت من السماء إلى الأرض على سبيل [٤٣/ب] الانتقال(١٠).

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١.

(٢) المرجع السابق، مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١.

(٣) المرجع السابق، مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١.

(٤) زيادة من "أ".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١.

(٦) عبارة "أ": ((وأما)) بدل ((فأما)).

(٧) يقول البيهقي: (المجيء والنزول صفتان منفيتان عن الله تعالى، من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه) (الأسماء والصفات: ٤٨٩/٢.)

(٨) ((بيان)) ساقطة من "الأصل".

(٩) انظر: الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٣٠٣، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(١٠)انظر: الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٣٠٣. وإن هذا من باب تسمية السبب باسم المسبب، فقد عبر سبحانه تعالى عن إنزال الماء بإنزال الأنعام لأنها لا تعيش إلا بالنبات، والنبات لا يقوم إلا بالماء وقد أنزل الماء فكأنه أنزلها. (**ابن عادل: الدمشقي الحنبلي: اللباب في علوم الكتاب**، ٦٦/٩.).

وقال تعالى:{فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ}[الفتح: ٤٨/ ٢٦]. والانتقال على السكينة محال.

وقال تعالى:{نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ}[الشعراء : ٢٦/١٩٣]. والقرآن سواء قلنا: أنه عبارة عن صفة قديمة، أو قلنا: إنه عبارة عن [الحروف والأصوات](١)، فإنّ الانتقال عليه محال.(٢)

وقال الشافعي رضي الله عنه:دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت، ولم يكن المراد(٣) من هذا النزول الانتقال(٤).

الثاني: أنّه(٥) إن كان المقصود من النزول من العرش إلى سماء الدنيا أن [نسمع](٦) نداءه، فهذا المقصود ما حصل.

وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى سماء الدنيا؛ بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش.

ومثاله: أن يريد من في المشرق إسماع من في المغرب ومناداته، فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة، وأخذ يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه البتة.

فههنا تكون تلك الخطوات عملاً باطلاً وعبثًا فاسداً، ويكون كفعل المجانين، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله(٧).

الثالث: أنّ القوم ردّوا أن كل سماء في مقابلة السماء التي فوقها، تكون كقطرة في بحر، وكدرهم في مفازة، ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة في بحر، والكرسي في مقابلة العرش كذلك.

ثم يقولون: العرش مملوء منه، والكرسي موضع قدميه(٨)، فإذا نزل إلى

---

(١) عبارة "الأصل": ((الحرف والصوت)).وما أثبته من "أ".

(٢) إنّ إنْزالَ الشيءِ قد يكونُ بنَفسِه كقَوْله تَعالى:{وَأَنْزَلْنا من السماءِ ماءً} وقد يكونُ بإنْزالِ أسبابِه والهدايةِ إليه ومنه قَوْله تَعالى: {وَأَنْزَلْنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ}[الحديد: ٢٥/٥٧] (مرتضى: تاج العروس، ٧٥٤٦/١.)

(٣) ((المراد)) ساقطة من "أ".

(٤) انظر: الغزالي: إلجام العوام، ص ٣٠٣، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٥) ((إنه)) ساقطة من "أ".

(٦) في الأصل ((يسمع)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٧) قد ذكر الغزالي هذا الوجه بتمامه، ونقله الرازي من غير زيادة فيه أو نقصان، (انظر: الغزالي: إلجام العوام، ص٧٣). وذكر ابن جماعة هذا الوجه أيضاً ونسبه إلى الغزالي.(انظر: إيضاح الدليل، ص٦٨.)

(٦) إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ((الكرسي موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره)) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب: التفسير، باب:من سورة البقرة، رقم (٣٠٧١)، ٢٤٤/٧. وقال عنه الحاكم: « هذا حديث

السماء[1] الدنيا، وهي في غاية الصغر بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم.

فإمّا أن يقال: إن أجزاء ذلك الجسم العظيم يدخل بعضه في بعض، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق، [ويوجب][2] القول أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها في بعض، وذلك يقتضي جواز تداخل أجزاء جملة العالم في خردلة واحدة وهو محال.

وإمّا أن يقال: إن تلك الأجزاء فنيت عند النزول إلى سماء الدنيا، وذلك قول بأنه تعالى قابل للعدم والوجود، وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الإله تعالى.

فثبت بهذه البراهين القاهرة[3] أن القول [٤٤/أ] بالنزول على الوجه الذي قالوه[4] باطل[5].

الرابع :أنّا قد دللنا على أن العالم كرة[6]، وإذا كان كذلك وجب القطع [ق٣٦/أ] بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل، وفي النصف الآخر هو النهار، فإذا وجب نزوله إلى سماء الدنيا في الليل، وقد دللنا على أن الليل أبدا حاصل، فهذا يقتضي أن يبقى أبداً في سماء الدنيا، إلا أنه يستدبر على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك، فيجب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر، ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أنه إلهاً للعالم، فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل؟[7].

النوع الثاني من الكلام في هذا الحديث بيان التأويل على سبيل التفصيل.

صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه »

(١) في "أ" ((سماء)) بدل ((السماء)).

(٢) في الأصل " فوجب " وما أثبته من "أ".

(٣) عبارة "أ": ((بهذا البرهان القاهر)).

(٤) عبارة "أ": ((قالوا)).

(٥)انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٥.

(٥) لا ينقل عن أحد من أئمة الإسلام وعلمائه النزاع في أن الأرض كروية؛ بل قد ذكر أكثر من واحد من علماء المسلمين مثل الشيخ أبي جعفر بن المنادي أحد العلماء المشاهير ذوي التصانيف الكثيرة من الطبقة الثانية من أصحاب الامام أحمد، ومثل محمد بن حزم، ومثل أبي الفرج ابن الجوزي إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة.(انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٢١٢/٢.)

(٧) يقول ابن جماعة: ((لو كان النزول لذاته حقيقة، لتجددت له في كل يوم وليلة حركات عديدة تستوعب الليل كله، وتنقلات كثيرة؛ لأن ثلث الليل يتجدد على أهل الأرض مع اللحظات شيئاً فشيئا، فيلزم انتقاله في السماء الدنيا ليلاً ونهاراً من قوم إلى قوم وعودة إلى العرش في كل لحظة.)) (إيضاح الدليل، ص١٦٤. وانظر: الكوثري: مقالات الكوثري، ص ٤٣٠.)

وهو أن يحمل هذا النزول، على نزول رحمته على الأرض في ذلك الوقت[1]، والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل **وجوه:**

الأول: أنّ التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل، الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الرياء؛ بسبب أن الأغيار لا يطلعون عليه فيكون أقرب إلى القبول.

والثاني: أنّ الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة، فلولا الجدّ العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحصيله، وإلا لما تحمل مشاق العبودية[2] ولما أعرض عن اللذات الجسمانية.

ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص أتم وأكمل، كان الثواب أوفر.

والثالث: أنّ الليل وقت الكسل والفتور، فاحتيج في الترغيب في الاشتغال في العبادة في الليل إلى مزيد أمر مؤثر في تحريك الدواعي للاشتغال بالتهجد، فيحسن من الشارع أن يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام، ليكون توفير الدواعي على التهجد أتم [3].

فهذه الجهات الثلاثة تصح أن تكون أسباباً لتخصيص[4] الشرع هذا الوقت بهذا التشريف، ولأجلها قال تعالى: {وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ} [الذاريات:١٨/٥١]. قال:{وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ} [آل عمران : ١٧/٣.] [٤٤/ب]

والوجه الرابع : أن يكون المعنى هو أنّ جمعاً من [أشراف][5] الملائكة

---

(١) يقول: أبو معين النسفي: النزول من الله تعالى الإطلاع والإقبال على عباده والنظر إليهم بالرحمة. (انظر: بحر الكلام، ص١١٢. وابن فورك: مشكل الحديث، ص٢١٥.وابن حجر: فتح الباري، ١٣٢/٤، رقم (١٠٧٧)

والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٤/١. ويروى عن محمد بن الحسن في الأحاديث التي جاءت أن الله يهبط إلى سماء الدنيا ونحو هذا من الأحاديث التي فيها ذكر النزول قال: ((إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها)). (انظر: اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة، ٤٣٣/٣، ت: د.أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ). وذهب بعض العلماء إلى أن النزول في هذا الحديث هو على الحقيقة، ولكنه نزول لا يعلم أحد بكيفيته. (انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢٩.وابن أبي عاصم الشيباني: السنة، ٢١٦/١، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة للألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ، والآجري: الشريعة، ص ٣٠٦، ت: محمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٣٦٩هـ. والذهبي: مختصر العلة، ص ١٢٨، ت: ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٤٠١هـ. والصابوني: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص ١١٢، الرسالة السادسة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م. وابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٤٠/٢.)

(٢) في "أ" ((المشاق العبودية)) بدل ((مشاق العبودية)) والصحيح ما جاء في الأصل.

(٣) انظر: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٧٣.

(٤) عبارة "أ": ((بالتخصيص)).

(٥) عبارة "الأصل": ((أشرف)) بدل ((أشراف)).وما أثبته من "أ".

ينزلون في ذلك الوقت بأمره سبحانه[1]، فأضيف ذلك إلى الله تعالى لأجل أنه حصل لسبب أمر الله، كما يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً.

وممن ذهب إلى هذا التأويل من يروي الخبر بضم الياء تخفيفاً لهذا المعنى.

واعلم: أنّ تمام التقرير في تأويل هذا الخبر: أنّ من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه والاهتمام بأمره، فإنّه يُكرمه جداً؛ بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، فلمّا كان النزول موجباً للإكرام أو موجباً له، أُطلق اسم النزول على الإكرام.

ولهذا جاء لفظ النزول كل ليلة في خبر[2]، وليلة الجمعة في خبر[3]، وليلة النصف من شعبان في خبر[4]، ويوم عرفة في خبر [5]، على قدر منازل الناس في التوبة، ودرجاتهم في العبودية[6].[ق ٣٦/ب]

وهذا أيضاً هو المراد من قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}[الفجر: ٨٩/ ٢٢].وذلك لأنّ الملك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه، واشتدت هيبته والله أعلم.

---

(١) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢١٥.والنووي: شرح صحيح مسلم، ٣٧/٦.والنيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص ١١٥. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٥/١.

(٢) تقدم ذكر هذا الحديث، ص٢٩٥.

(٣)حديث نزول الله تعالى يوم الجمعة، وجدته في روضة المحدثين موقوفا عن عبد الله بن عمر، بلفظ((قال عبد الله رضي الله عنه: سارعوا إلى الجمع في الدنيا فإن الله تعالى ينزل لأهل الجنة كل جمعة في كثيب من كافور أبيض فيكونون في القرب منه على قدر تسارعهم إلى الجمع في الدنيا)).رقم (٤٤٨٠)، ٥٥/١٠.

(٤) تقدم هذا الحديث ص٢٩٥-٢٩٦.

(٥)عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا كان يوم عرفة فإن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول: انظروا إلى عبادي، أتوني شعثاً غبراً ، ضاحين من كل فج عميق، أشهدكم أني قد غفرت لهم)) أخرجه: ابن بطة العكبري: الإبانة الكبرى، باب: الإيمان والتصديق بأن الله تعالى ينزل في كل ليلة إلى سماء الدنيا، ٢٣٥/٣، ت:د/عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية – الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ. وذكره اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، باب: ينزل الله إلى السماء، رقم (٥٨٠)، ٢٢٦/٢.وضعفه الألباني: انظر: السلسلة الضعيفة، رقم (٦٧٩)، ٦/١.

(٦) من قوله: ((ولهذا جاء لفظ النزول)) إلى هذا الموضع ساقط من "أ".

الفصل العاشر
في الخروج والنزول والتجلي والظهور

قال عليه السلام : ((سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر[١] لا تضامون في رؤيته[٢]))، وفي رواية ((لا تضارون))[٣]. والتأويل: أنّ المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي[٤].

ومعنى قوله:(لا تضامون). أي لا ينضم بعضكم إلى بعض، كما تنضمون في رؤية الهلال رأس الشهر؛ بل ترونه جهرة من غير تكلف لطلبه، كما ترون البدر[٥].

وقوله: (لا تضارون)[٦]: أي لا يلحقكم ضرر في طلب رؤيته؛ بل ترونه من غير تكلف الطلب[٧].

وما روي (تضامون) مخففاً، فالمراد منه: الضيم، أي لا يلحقكم فيه ضيم[٨].

---

(١) ((ليلة البدر)) ساقطة من نسخة "أ".

(٢) أخرجه البخاري: كتاب: مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر، رقم (٥٢١). وأخرجه مسلم: كتاب: المساجد، باب: فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم (١٠٠٢).

(٣)أخرجه البخاري بلفظ: ((أَنَّ أُنَاسًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا ، قَالَ: وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا.)) أخرجه البخاري: كتاب: التفسير، باب: قَوْلِهِ {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}، رقم(٤٢١٥). وأخرجه مسلم، كتاب: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم (٢٦٧).

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٣٥، وابن حجر: فتح الباري، ١٠/٢١.

(٥) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٣٥، وابن حجر: فتح الباري، ١٠/٢١.

(٦) انظر: ابن حجر: فتح الباري، ١٠/٢١.

(٧) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٣٦.

(٨) يقول المناوي: (((لا تضامون) بضم الفوقية وتخفيف الميم، أي لا ينالكم ضيم أي ظلم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض، وبالفتح والشد من الضم وأصله (تتضامون) فيضم بعضكم إلى بعض وتزدحمون حال النظر لخفائه أو لا تجتمعون لرؤيته في جهة، ولا ينضم بعضكم لأجل ذلك كما يفعل في رؤية شيء خفي.)) (فيض القدير، ٤٥٤/٢، المكتبة التجارية.) ويقول ابن حجر: في معنى قوله(لا تضامُون) أي (لَا تُظْلَمُونَ فِيهِ

وأيضاً قال عليه السلام: ((إن الله تعالى يبرز كل يوم جمعة، لأهل الجنة على كثيب من كافور، فيكون في القرب على تبكيرهم إلى الجمعة على الجمعة[1] [فسارعوا][2] إلى الخيرات[3] [4].

واعلم أنّه قيل أن[5] هذا الخبر ضعيف، وإن صح فالتأويل: أنّ أهل الجنة يرونه على مقادير أوقات الدنيا فيما بين أعمالهم الحسنة.

وأما بروزه لأهل الجنة، فذلك تبجليه لهم وهو أن يخلق [لهم][6] رؤية متعلقة به، وهم على كثيب من كافور.

وأمّا قربه منهم، فمعناه القرب [٤٥/أ] بالرحمة[7]كما قال: ((من تقرب إلي

بِرُؤْيَةِ بَعْضكُمْ دُون بَعْض فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ فِي جِهَاتكُمْ كُلّهَا وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنْ الْجِهَة وَالتَّشْبِيه)).(فتح الباري: ١٠/٢١.)

(١) عبارة ((على الجمعة)) ساقطة من "أ".

(٢) في الأصل ((إلا تسارعوا)) وما أثبته من "أ".

(٣) عبارة "أ": ((على تبكيرهم إلى الجمعة إلى فسارعوا إلى الخيرات)).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، موقوفاً على عبد الله بن مسعود بلفظ:عن أبي عبيدة، قال عبد الله بن مسعود:((سارعوا إلى الجمع؛ فإن الله يبرز لأهل الجنة يوم الجمعة في كثيب من كافور أبيض، فيكونون في الدنو منه على قدر مسارعتهم في الدنيا إلى الجمع، فيحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا، ثم يرجعون إلى أهلهم فيحدثونهم بما قد أحدث لهم من الكرامة.))الباب: العين، رقم (**٩١٨٩)، ٢٣٨/٩، وابن بطة:** الإبانة الكبرى، باب: **باب ذكر مناظرات الممتحنين بين أيدي الملوك الجبارين الذين دعوا الناس إلى هذه الضلالة**، رقم (٣١)، ٤٣/٣، وابن خزيمة: التوحيد، كتاب: **ملحق في الأبواب** التي تقدم ذكرها، باب: سارعوا إلى الجمع، رقم (٥٥٩)، ١٤٨/٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، أبو عبيدة لم يسمع من أبيه.٣٣٩/١. وضعفه الألباني، انظر: ضعيف الترغيب والترهيب، رقم (٤٣٥)، ١١٠/١، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض.

(٥) ((أن)) ساقطة من "أ".

(٦) ((لهم)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٧) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (٥٦٠٩)، ٢٣٩/١٧.

ويقول ابن فورك في معنى دنو العبد من ربه:(يقرب من رحمته وكراماته وعطفه). (مشكل الحديث، ص١٦٣-١٦٤.) ويقول النووي: دنو الله تعالى هو دنو كرامة وإحسان لا دنو مسافة ومكان؛ لأن الله منزه عن المسافة والمكان. (ينظر النووي: شرح صحيح مسلم، ٨٧/٧.).

وللبيهقي تفسير لمعنى التقرب من الله تعالى: (فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد أنه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال، وتقربه إليه بالنوال)(الأسماء والصفات، ٤٩٤/٢.)

شبراً تقربت إليه ذراعا[1])). ويقال للفاسق : أنه بعيد من الله.

وأيضاً ما روي أنّه عليه السلام قال : ((ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه، وليس بينه وبينه ترجمان، فيقول : ماذا عملت فيما علمت)) [2]

والتأويل [أنّ][3] من أراد أن يتوجه إلى مهم، فإنه يخلوا به، فعبّر به عنه.

وأيضاً لمّا كان قادراً على أن يسمع كل واحد من الخلق ما يريد إسماعه له من كلامه بحيث لا يسمع غيره ذلك، جعل ذلك كالخلوة، حتى يظن كل أحد أنه لا يتكلم مع غيره[4] والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه، ص٢٩٢.

(٢) أخرجه أحمد: الزهد، كتاب: زهد عائشة عليها السلام، باب: والله ما منكم أحد إلا سيخلو به ربه، رقم (٩١٦) ص١٦٤، . وابن خزيمة: التوحيد، باب: والله ما منكم أحد إلا سيخلو به ربه، رقم (٢١٦)، ٢٦١/١.موقوفًا على عبد الله بن مسعود. و أخرجه البخاري بلفظ: ((وَلَيَلْقَيَنَّ اللهَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ يَلْقَاهُ وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ فَلَيَقُولَنَّ لَهُ أَلَمْ أَبْعَثْ إِلَيْكَ رَسُولاً فَيُبَلِّغَكَ فَيَقُولُ بَلَى فَيَقُولُ أَلَمْ أُعْطِكَ مَالاً وَأُفْضِلْ عَلَيْكَ فَيَقُولُ بَلَى فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلاَ يَرَى إِلاَّ جَهَنَّمَ وَيَنْظُرُ عَنْ يَسَارِهِ فَلاَ يَرَى إِلاَّ جَهَنَّمَ)). أخرجه البخاري: كتاب:المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم (٣٣٢٨).

(٣) ((أن)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٤٠، ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٨٩.

الفصل الحادي عشر
في الظواهر التي توهم كونه تعالى قابلاً للتجزؤ والتبعيض[1]
تعالى الله عنه علواً كبيراً

أما الذي ورد منه في القرآن:

فقوله تعالى في حق آدم عليه السلام : {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي}[الحجر : ١٥/ ٢٩] وقال في حق مريم عليها السلام: {فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا}[الأنبياء : ٩١/١]. وقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام :{وَرُوحٌ مِنْهُ}[النساء : ٤/ ١٧٩].

وأما الخبر:

فما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال: ((ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه، ثم قال : هذه تحيتك وتحية ذريتك.)) [2][ق ٣٧/أ]

والتأويل [أن يقول][3]: أمّا إضافة الروح إلى نفسه، فهي إضافة التشريف[4].

وأمّا النفخ، فللتعبير بالسبب عن المسبّب، وهذا مما يجب المصير إليه لامتناع أن يكون تعالى قابلاً للتجزؤ والتبعيض[5].

---

(١) عبارة "أ": ((التنقيض)) بدل ((التبعيض)).

(٢) الحديث أخرجه النسائي بلفظ: ((لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح، عطس فحمد ربه بإذن الله له، فقال: الحمد لله فقال له ربه: رحمك ربك يا آدم اذهب إلى أولئك الملأ وملأ منهم جلوس، فقل: السلام عليكم فقالوا: سلام عليك ورحمة الله، ثم رجع إلى ربه فقال: هذه تحيتك وتحية ذريتك بينهم)).أخرجه النسائي في السنن الكبرى، رقم (١٠٠٤٦)، ٦٣/٦. و فيه إسماعيل بن رافع، قال البخاري: ثقة مقارب الحديث، وضعفه الجمهور، وبقية رجاله رجال الصحيح. انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد، ١٩٧/٨.

(٣) ساقطة من الأصل.وأثبتها من "أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٤/١٩، والطبري: معالم التنزيل، ٣٨٠/٤، مرعي المقدسي، أقاويل الثقات، ص١٦٩، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٤٢.

(٥) ينظر : الآلوسي : روح المعاني ، ٣٦/١٤. ويقول البيهقي : ((الروح الذي منه نفخ في آدم عليه السلام كان خلقا من خلق الله تعالى ، جعل الله عز وجل حياة الأجسام به ، وإنما أضافه إلى نفسه على طريق الخلق والملك ، لا أنه جزء منه)).(انظر الأسماء والصفات ، ٢/ ٣١٣. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات ، ص ١٩٢. وابن جماعة : إيضاح الدليل ، ص ١٤٢.)

الفصل الثاني عشر

في الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى:{أَ لَهُمْ أَ رْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَ مْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَ مْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَ مْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا}.[الأعراف:١٩٥/٧]

قالوا : إنه تعالى عاب هذه الأصنام، وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الأعضاء لها، فلو لم تكن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه هذا الطعن هناك، وذلك باطل(١).

والجواب عنه أن يقال : المقصود من هذه الآية [٥٥/ب] شيء آخر سوى ما ذكرتم.

وبيانه: وهو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الأصنام، كانت لهم أرجل يمشون بها وأيد يبطشون بها وأعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها، ولا شكّ أنّ المقصود من الرجل واليد والعين والأذن، هو هذه القوى المحركة [والمدركة] (٢)، فإذا كانت هذه الأشياء حاصلة للكفار، وما كانت حاصلة للأصنام، وجب القطع بكونهم أشرف وأعلى وأكمل من تلك الأصنام، فقيل لهم: [ما لكم] (٣) تعبدون هذه الأشياء مع أنكم أعلى حالاً وأشرف منصباً منها؟(٤)[والله أعلم](٥).

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٦/١٢.والكوثري: مقالات الكوثري، ص ٤٠٨.

(٢) ((والمدركة)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٣) عبارة "الأصل": ((ما بالكم)).وما أثبته من "أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٦/١٥، والطبري: معالم التنزيل، ٣٢٢/١٣، و الماوردي: النكت والعيون، ٢٨٧/٢، والكوثري: مقالات الكوثري، ص٤١٠.

(٥) زيادة من "أ".

الفصل الثالث عشر
في الوجه

احتجوا على إثباته لله تعالى بالآيات والأخبار(١).

أما الآيات فكثيرة:

أحدها : قوله تعالى:{كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ}[الرحمن : ٥٥/ ٢٦-٢٧] قالوا : ويمتنع أن يكون وجه الرب تعالى هو الرب، ويدل عليه وجهان الأول : أنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة(٢).

الثاني: أنّه لو كان ذو الجلال صفة للرب، لوجب أن يقال : ذي الجلال؛ لأن صفة المجرور مجرورة(٣).

الثانية: قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}[القصص: ٢٨/ ٨٨].

الثالثة : قوله تعالى:{وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}[الكهف : ١٨/ ٢٨].

الرابعة: قوله تعالى : {وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}[الأنعام : ٦/ ٥٢] [ق٣٧/ب].

الخامسة: قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}[البقرة : ٢/ ١١٥].

السادسة: قوله تعالى في سورة الروم: {يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ

---

(١) يقول الإمام أبو الحسن الأشعري بعد أن استدل بالآيات والأخبار التي ورد فيها لفظ الوجه لله تعالى: إن لله تعالى وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك. (انظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة، ص، ١٠٤، ت: بشير محمد عيون.و مقالات الإسلاميين، ص ٢١١.) وكذلك قال اللاكائي في شرحه لاعتقاد أهل السنة والجماعة، واستدل على ذلك بالآيات التي فيها ذكر الوجه وبالأخبار و بآثار من الصحابة يقول: ((روى عن ابن عباس في تفسير {أعيننا} أنه أشار إلى عينيه)). وعن الزبير بن العوام أنه سئل بوجه الله، فقال:أعطه فإنه بوجه الله سأل لا بوجه الخلق)).وعن القاسم بن محمد أنه سئل بوجه الله فقال: ((لا يفلح من رده)) ٤١٣/٣.)).

لكني لم أجد هذه الآثار، وجاء في روضة المحدثين: من حديث عقبة بن عامرقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر: ((إن ربنا سميع بصير))، و أشار إلى عينيه.(انظر: روضة المحدثين، رقم(٣١٢٥)، ٣٥٠/٧. ويقول الآمدي: وذهب بعض السلف إلى القول: بأن الوجه لله تعالى صفة زائدة عن الذات، وإن هذا القول يحتاج إلى دليل ، ولا دليل على ذلك فيمتنع القول به.(انظر: أبكار الأفكار، ٤٥٢/١.)

(٢) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٤٣.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/٢٩، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٤٣.

الْمُفْلِحُونَ} [الروم : ٣٠/ ٣٨].

السابعة: قوله تعالى: {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ} [الروم : ٣٠/ ٣٩].

الثامنة: قوله تعالى:{إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ}[الإنسان : ٧٦/ ٩].

التاسعة: قوله تعالى:{إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} [الليل: ٩٢/ ٢٠].

وأما الأخبار فكثيرة:

الأول: روى ابن خزيمة[١] عن جابر[٢] قال: لما نزل قوله تعالى: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ}. قال عليه [٤٦/أ] السلام : ((أعوذ بوجهك ثم قال: {أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ} قال عليه السلام : أعوذ بوجهك، ثم قال:{أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ}[الأنعام : ٦/ ٦٥] قال عليه السلام : هاتان أهون وأيسر))[٣].

الثاني : روى عمار بن ياسر[٤] عن النبي ﷺ أنه قال : ((اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما عملت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي، اللهم أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وكلمة الحق والعدل في الغضب والرضى، وأسألك القصد في الفقر والغنى، وأسألك نعيماً لا يبيد، وأسألك قرة عين لا تنقطع، وأسألك الرضا بعد القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت، **وأسألك لذة النظر إلى وجهك**، وأسألك الشوق إلى لقائك في غير ضر مضرة أو فتنة مضلة، اللهم زينّا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة

---

(١) انظر: ابن خزيمة: التوحيد، باب: ذكر الوجه، رقم (١١)، ١٩/١.

(٢)جابر بن عبد الله: (١٦ ق هـ - ٧٨ هـ) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي: صحابي جليل، من المكثرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، روى عنه جماعة من الصحابة. غزا مع رسول الله ﷺ، تسع عشرة غزوة.وكانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. سنة.(انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٦٥/١.وابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ٤٣٤/١).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله تعالى: ((قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم))، رقم (٤٢٦٢).

(٤) عمار بن ياسر: (٥٧ ق هـ - ٣٧ هـ) هو الصحابي عمار بن ياسر بن عامر الكناني، كان من السابقين الأولين إلى الإسلام، وكان رضي الله عنه ممن عذب في سبيل الله تعالى، هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها، ثم شهد اليمامة فقطعت أذنه بها، ثم استعمله عمر على الكوفة. وقد تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أنّ عمار تقتله الفئة الباغية)) ، وأجمعوا على أنّه قتل مع علي بصفين وله ثلاث وتسعون سنة. روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث، وروى عنه من الصحابة أبو موسى وابن عباس وعبد الله بن جعفر وجماعة من التابعين.(انظر: ابن حجر العسقلاني: الإصابة في معرفة الصحابة، ٤ ٥٧٥.).

مهتدين.))[1]

الثالث : قال عليه السلام : ((من صام يوماً في سبيل الله، **ابتغاء وجه الله**، باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً))[2]

الرابع : عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سألكم **بوجه الله** فأعطوه.))[3].

الخامس :عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((مثل المجاهد في سبيل الله، **ابتغاء وجه الله**، مثل القائم المصلي حتى يرجع عن جهاده.))[4]

السادس: قال عبد الله[5]قسم رسول الله عليه السلام قسماً، فقال رجل :

---

(١) أخرجه النسائى: السنن الصغرى، كتاب: السهو، (١٢٨٨). وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم(٢٠٠٥) كتاب: الصلاة، باب صفة الصلاة، ٤٣٠/٨. والحاكم في المستدرك، كتاب: الدعاء والتكبير، رقم (١٨٧٨)، ٤٧١/٤. وقال عنه الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه ابن خزيمة بلفظه في التوحيد، كتاب: باب ذكر البيان من أخبار النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم في إثبات الوجه لله جل ثناؤه، باب: اللهم بعلمك الغيب، ١٧/١، رقم (١٢). وأخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة بلفظ: ((مَنْ صَامَ يَوْمًا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ تَعَالَى بَعَّدَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ جَهَنَّمَ كَبُعْدِ غُرَابٍ طَارَ وَهُوَ فَرْخٌ حَتَّى مَاتَ هَرِمًا)) مسند أبي هريرة، ٤٣٢/٢١، رقم (١٠٣٨٨).والطبراني في المعجم الكبير عن سلامة بن قيصر، كتاب: ٢، ٥٦/٧ رقم (٦٣٨٠). وقال عنه الطبراني في الأوسط: لا يروى هذا الحديث عن سلامة بن قيصر إلا بهذا الإسناد، و تفرد به ابن لهيعة. ٢٠٦/٧، رقم (٣٢٣٦).وقال الهيثمي عن الحديث الذي رواه أبي هريرة: ((رواه أحمد والبزار وفيه رجل لم يسم.)) مجمع الزوائد، ١٨١/٣. وأخرجه البخاري ومسلم بدون زيادة ((ابتغاء وجه الله)): البخاري: كتاب: الجهاد و السير، باب: فضل الصوم في سبيل الله، رقم (٢٦٢٨)، و مسلم، كتاب: الصيام، باب: فضل الصيام في سبيل الله ، رقم (١٩٤٩).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عباس، رقم (٢١٣٦)، ١٦٨/٥.وأخرجه أبو داود كتاب: الأدب، باب: في الرجل يستعيذ من الرجل، رقم (٤٤٤٤)، ٣٠٩/١٣. و صححه الألباني وقال عنه: هذا سند جيد و رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين غير أبي نهيك و اسمه عثمان بن نهيك. (انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة، ٢٥٢/١.)

(٤) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: باب ذكر البيان من أخبار النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم في إثبات الوجه لله جل ثناؤه، باب: مثل المجاهد في سبيل الله، ١٤/١، رقم (١٩).ولم أجده بزيادة ((ابتغاء وجه الله)) إلا عنده. وأخرجه مسلم بلفظ: ((قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا يَعْدِلُ الْجِهَادَ، قَالَ:إِنَّكُمْ لاَ تَسْتَطِيعُونَه،فَرَدُّوا عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا كُلُّ ذَلِكَ يَقُولُ:لاَ تَسْتَطِيعُونَه، فَقَالَ فِي الثَّالِثَةِ: مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللهِ، مَثَلُ الْقَائِمِ الصَّائِمِ الَّذِي لاَ يَفْتُرُ مِنْ صَلاَةٍ وَلاَ صِيَام، حَتَّى يَرْجِعَ الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللهِ.) أخرجه مسلم: كتاب: الإمارة ، باب: فضل الشهادة في سبيل الله، رقم (٣٤٩٠) .

(٥) هو عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه.

إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله، فأتيت النبي عليه السلام فذكرت ذلك له فاحمرّ[1] وجهه [ق٣٨/أ] حتى وددت أني لم أخبره، فقال : يرحمنا الله، وموسى عليه السلام قد أوذي بأكثر من هذا فصبر))[2].

السابع : عن حذيفة[3] عن النبي عليه السلام أنه قال: ((إن المسلم إذا دخل في صلاته[4]، أقبل الله إليه بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حديثًا))[5].

الثامن : عن [أبي موسى الأشعري] [6] أنّ النبي عليه السلام قال: ((إن الله أوحى [إلى][7] يحيى بن زكريا عليهما السلام أن يقول لبني إسرائيل : إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا [فإن الله يقبل] [8]بوجهه إلى وجه عبده)) [9] [٤٦/ب].

---

(١) عبارة "أ": ((فأجاز)) بدل ((فاحمار)).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث موسى مع الخضر عليه السلام ، رقم (٣١٥٣)، وأخرجه مسلم، كتاب: الزكاة، باب: إعطاء المؤلفة قلوبهم ، رقم (١٧٥٩).

(٣) حذيفة بن اليمان (ت: ٣٦هـ) صحابي جليل، يكنى أبا عبد الله، شهد أحدًا مع رسول الله ﷺ ، و كان رضي الله عنه من كبار أصحاب رسول الله ﷺ، وهو الذي بعثه رسول الله ﷺ يوم الخندق ينظر إلى قريش، فجاءه بخبر رحيلهم. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأله عن المنافقين، وهو معروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله ﷺ. وكان حذيفة يقول: خيرني رسول الله ﷺ بين الهجرة والنصرة فاخترت النصرة. شهد نهاوند و فتح همذان والري والدينور وكانت فتوحه كلها سنة اثنتين وعشرين. ومات حذيفة بعد قتل عثمان في أول خلافة علي ، رضي الله عنه وأرضاه. (انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٩٩/١، وابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ٤٤/٢.)

(٤) عبارة "أ": ((صلاة)).

(٥) أ خرجه ابن ماجه في سننه بلفظ: (**إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَامَ يُصَلِّي أَقْبَلَ اللهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ حَتَّى يَنْقَلِبَ أَوْ يُحْدِثَ حَدَثَ سُوءٍ))**، كتاب:إِقَامَةِ الصَّلاَةِ وَالسُّنَّةِ فِيهَا، باب: المصلي يتنخم، رقم (١٠١٣)، ٣٠٦/٣. وأخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: باب ذكر البيان من أخبار النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم في إثبات الوجه لله، باب إن المسلم إذا دخل في صلاته، رقم (١٧)، ٢٢/١. وحسّنه الألباني، وقال: هو حسن فقط للكلام المعروف في أبي بكر، و عاصم، و هو ابن أبي النجود، و كلاهما حسن الحديث.(انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة، رقم (١٥٩٦)، ١٧٠/٤.)

(٦) عبارة "الأصل": ((عن الحرث الأشعري)) و"أ" ((عن أبي موسى)).والصحيح: ((عن الحارث الأشعري)) .

(٧) ساقطة من الأصل.

(٨) ((فإنّ الله يقبل)) ساقطة من "الأصل".

(٩) أخرجه الترمذي، كتاب: الأمثال عن رسول الله ﷺ ، باب: ما جاء في مثل الصلاة، رقم (٢٧٩٠)، ٨٩/١٠، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ. وأخرجه الحاكم

التاسع : الحديث المشهور وهو أنّه عليه السلام قال: ((في قوله :{للذين أحسنوا الحسنى وزيادة}الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى))[١].

وقال أيضاً: ((جنتان من فضة **آنِيَتُهُمَا** وما [فيهما] [٢] وجنتان من ذهب **آنِيَتُهُمَا** وما [فيهما] [٣] وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى وجه ربهم في جنة عدن إلا رداء الكبر على وجهه))[٤].

العاشر: عن عبد الله [٥]عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((إن المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها[٦] الشيطان، وأقرب ما تكون من وجه ربها إذا كانت في قعر بيتها.))[٧].

واعلم أنّه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الأخبار: هو الوجه بمعنى العضو والجارحة، ويدل عليه[٨] وجوه:

الأول: قوله: **{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}**[القصص: ٢٨/ ٨٨] وذلك لأنّه لو كان الوجه هو العضو المخصوص، لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن، وأن تفنى العين التي على الوجه أيضاً، وأن لا يبقى إلا مجرد الوجه، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وذلك [٩] جهل عظيم.[١٠].

في المستدرك، كتاب: الصوم، باب: أوحى الله إلى زكريا، رقم (١٤٨١)، ٦٤/٤. وابن خزيمة في صحيحه، كتاب: الصيام ، باب: جماع أبواب فضائل شهر رمضان وصيامه، ، رقم (١٧٨٩)، ١٣١/٧. وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.

(١) تقدم تخريجه، ص٢٨٦.

(٢) عبارة "الأصل": ((فيها)).بدل((فيهما)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٣) عبارة "الأصل": ((فيها)).بدل((فيهما)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٤) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ومن دونهما جنتان، رقم (٤٥٠٠).

(٥) هو عبد الله بن مسعود.

(٦) عبارة "أ": ((استسرقها)).

(٧) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب: الإمامة في الصلاة، باب: جماع أبواب صلاة النساء، رقم (١٥٩٣)، ٢٥٦/٦. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن ابْنِ مَسْعُودٍ، بلفظ:"إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ،وَإِنَّهَا إِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ فَتَقُولُ: مَا رَآنِي أَحَدٌ إلا أَعْجَبْتُهُ،وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ إِلَى اللهِ إِذَا كَانَتْ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا".كتاب: ٢، رقم (٩٥٠١)، ٢٥٩/٩. وقال عنه الهيثمي: رجاله ثقات، انظر: مجمع الزوائد، ٣٥/٢.

(٨) عبارة "أ": ((على)) بدل ((عليه)).

(٩) في "أ" ((وهو)) بدل ((وذلك)).

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/٢٩، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥١/١. يقول الآلوسي: الوجه في هذه الآية: بمعنى الذات وهو مجاز

الثاني: أنّ قوله: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ}[الرحمن : ٥٥/ ٢٧] ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أنّ الموصوف بالجلال والإكرام هو الله سبحانه، وذلك يقتضي أن يكون لفظ الوجه كناية عن الذات[١].

الثالث: قوله تعالى :{فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}[البقرة : ٢/ ١١٥]وليس المراد من الوجه ههنا العضو المخصوص، فإنّا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم، وأيضاً فلو حصل ذلك العضو في جميع جوانب العالم، لزم حصول الجسم الواحد دفعه واحدة في أمكنة كثيرة، وذلك لا يقوله عاقل[٢].

الرابع: أنّ قوله تعالى:{تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ} [الروم:٣٠/ ٣٩]. وقوله:{إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} [الليل:٩٢/٢٠] لا يمكن حمل شيء منها[٣] على الظاهر؛ لأن وجهه تعالى على مذهب الخصم قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يراد؛ [ق٣٨/ب] لأنّ الشيء الذي يراد معناه أنه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في [٤٧/أ] حق القديم الأزلي محال[٤].

وأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله ما كانوا يريدون وجه الله كيف كان، فإنه لو كان وجهه غضباناً عليهم، فهم لا يريدونه؛ بل إنما يريدون [منه][٥] كونه راضياً عنهم، وذلك يدل على أنه ليس المراد بالوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة؛ بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم[٦].

الخامس: الخبر الذي رويناه وهو قوله عليه السلام : ((أقرب ما تكون

مرسل وقد يختص بما شرف من الذوات. (انظر: روح المعاني، ١٣٠/٢٠، وابن حزم: الفصل، ٢٣١/١.)

ويقول البخاري: المقصود بقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}: إلا ملكه. و يقال: إلا ما أريد به وجه الله تعالى)) (صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة القصص، ص ٨٣٧).

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/٢٩، والشوكاني: تفسير فتح القدير، ١٩٣/٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٢/١، غاية المرام، ص١٤٠، وابن حزم: الفصل، ٢٣١/١-٢٣٢. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.ود/عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٥.

(٢)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠/٤، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

(٣) ((منها)) ساقطة من "أ".

(٤) انظر: ا بن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢٢.

(٥) ((منه)) ساقطة من "الأصل".

(٦) انظر: البغوي: معالم التنزيل، ٢٧٢/٦. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢٢.

المرأة من وجه ربها إذا كانت في قعر بيتها))(١).

ومعلوم أنّه لو كان المراد من الوجه العضو والجارحة، لم يختلف الحال في القرب والبعد بسبب كونها في بيتها أو لم تكن، أما إذا حملنا الوجه على الرضا، استقام ذلك.(٢)

فثبت بهذه الدلائل أنّه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة، وعن الرضا(٣) أخرى(٤).

أما الأول: فتقول السبب(٥) في جواز حمل الوجه كناية عن الذات وجوه:

الأول: أنّ المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه، [فبوجهه](٦) يتميز ذلك الإنسان عن غيره، فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الإنسان، وبه يعرف كونه موجوداً، فلمّا كان الأمر كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسماً لكل الذات(٧).

وممّا يقوي ذلك، أن القوم إذا كان معهم إنسان يشرح أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم، سمي وجه القوم ووجيههم؛ والسبب فيه ما ذكرناه.

الثاني: أنّ المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره، ومعلوم أنّ معدن هذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، فلما كان معظم المقصود من خلقة الإنسان إنّما يظهر في الوجه، لا جرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات(٨).

الثالث: أنّ الوجه المخصوص بمزيد الحسن واللطافة، والتركيب العجيب والتأليف الغريب، وكل ما في القلب [٤٧/ب] من الأحوال فإنّه يظهر على الوجه، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص، لا جرم حَسُن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات(٩).

---

(١) تقدم تخريجه، ص٣١٣.

(٢) يقول ابن فورك في معنى هذا الحديث: أي أن أقرب ما تكون المرأة من قصدها وجه ربها وطلبها للإخلاص في طاعته وهي في بيتها، وبهذا يكون الوجه بمعنى الاتجاه والتوجيه نحو الشيء والقصد له.(مشكل الحديث، ص٤٠٠).

(٣) عبارة "أ": ((الوجه)) بدل ((الرضا)).

(٤): انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢١.

(٥) ((السبب)) ساقطة من "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((وبوجهه)).وما أثبته من "أ".

(٧) انظر: ا بن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

(٨) انظر: ا بن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

(٩) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

وأمّا بيان السبب في جواز جعل [لفظ][1] الوجه [ق ٣٩/أ] كناية عن الرضا، فهو أنّ الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء، أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه، فلمّا كان إقبال الإنسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً إليه، محبًا له، لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا[2].

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : أمّا قوله تعالى : {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ}[القصص: ٢٨/ ٨٨].

وقوله :{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ}[الرحمن : ٥٥/ ٢٧]. فالمراد منه الذات[3] والمقصود من ذكر الوجه التأكيد والمبالغة، فإنّه يقال : وجه هذا الأمر هو كذا وكذا، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا[4]، والمراد منه نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل، فكذا ههنا.وأما قوله : {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}[البقرة : ٢/ ١١٥].{إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ}[الإنسان : ٧٦/ ٩]{إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} [الليل:٩٢/٢٠]. فالمراد[5] في الكل: رضا الله تعالى[6]، وهكذا القول في كل الأحاديث والله أعلم.

---

(١) ((لفظ)) ساقطة من "الأصل".

(٢) انظر: ا بن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

(٣)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٣/٢٩، والشوكاني: فتح القدير، ١٩٣/٥. والبغدادي: أصول الدين، ص٧٦-١١٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٢١.

(٤) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (وجه)، ٥٥٥/١٣.

(٥) عبارة "أ": ((والمراد)).

(٦) انظر: البغوي: معالم التنزيل، ٢٧٢/٦.والرازي: مفاتيح الغيب، ٢١٧/٣٠.

الفصل الرابع عشر
في العين

احتجوا على ثبوته بالقرآن والأخبار(١):

أمّا القرآن:

فقوله تعالى لنوح عليه السلام : **{وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا}**[هود:٣٧/١١]. ولموسى عليه السلام: **{وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي}**[طه:٣٩/٢٠]. ولمحمد صلوات الله عليه: **{وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا}** [الطور:٤٨/٥٢].

وأما الأخبار:

فروى صاحب شرح السنة(٢) في باب الدجّال عن سالم(٣) عن ابن عمر قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال : ((إني لأنذركموه، وما من نبي إلا أنذر قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنّه أعور وأن الله ليس بأعور.))(٤) ثم قال صاحب هذا الكتاب: هذا حديث صحيح أخرجه محمد البخاري في كتابه(٥).

وروى أيضاً عن ابن عمر أنّه قال : ذُكر الدجّال عند النبي عليه السلام فقال : ((إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور، وأشار بيده إلى عينه، وإن

---

(١) يقول الإمام أبو الحسن الأشعري بعد أن استدل بالآيات والأخبار التي ورد فيها لفظ العين لله تعالى: إن لله تعالى عينين، ولكن بدون كيف ولا حد . (انظر: انظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة، ص، ١٠٤، ت: بشر محمد عيون.و مقالات الإسلاميين، ص ٢١١.وانظر: اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٤١٣/٣.). ويقول ابن الزاغوني: ((العين التي وصف بها الباري نفسه، مناسبة لذاته في كونه غير جسم، ولا جوهر ولا عرض، ولا تعرف لهاماهية ولا كيفية.)) (انظر: الإيضاح، ص ١٧٥.)

ويقول الآمدي: إن القول بأن العينين صفة لله تعالى زائدة على الذات يستدعي دليلاً قاطعاً على ذلك، ولا يوجد دليل قاطع على ذلك.(انظر: أبكار الأفكار، ٤٥٦/١.)

(٢) صاحب شرح السنة: هو الإمام البغوي.

(٣) سالم: (ت: ١٠٦ هـ) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، القرشي العدوي: أحد فقهاء المدينة السبعة، ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم. توفي في المدينة رضي الله عنه وأرضاه (انظر: ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ١٣٢/١.والسيوطي: طبقات الحفاظ، ص٤٠، وابن حجر: تقريب التهذيب، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية بيروت – لبنان، ١٩٩٥م)

(٤) أخرجه البخاري: كتاب: الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ،بَاب كَيْفَ يُعْرَضُ الإِسْلاَمُ عَلَى الصَّبِيِّ، رقم (٢٨٢٩).

(٥) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الدجال لعنه الله، ٤٩/١٥.

المسيح الدجال [٤٨/أ] أعور عين اليمين، كأن عينه عنبة طافية))[١] ثم قال : هذا حديث اتفق الشيخان[٢] على صحته[٣].

وممّا يدلّ أيضاً على إثبات العين لله، ما روي في الدعوات : ((احفظنا بعينك التي لا تنام))[٤].

وأيضا يقال في العرف: (عين الله عليك)[٥]، واعلم أنّ نصوص القرآن لا يمكن إجرائها على ظاهرها [٦] لوجوه :

الأول: أنّ ظاهر قوله تعالى:{وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه :٣٩/٢٠] يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين، ملتصقة بها مستعلية عليها وذلك لا يقوله عاقل. [٧]

والثاني: [ق ٣٩/ب] أنّ قوله : {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا}[هود : ١١/ ٣٧] يقتضي أن تكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين.[٨]

والثالث: أنّ إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح، فثبت أنّه لا بد من المصير إلى التأويل، وذلك هو أن تحُمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة، والوجه في حسن هذا المجاز؛أن من[عظمت] [٩] عنايته بشيء وميله إليه

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله: (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت....)، رقم (٣١٨٤). وأخرجه مسلم: كتاب: الإيمان ، باب: ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال، رقم (٢٤٧).

(٢) الشيخان: البخاري ومسلم.

(٣) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الدجال لعنه الله، ٥٠/١٥.

(٤) لم أجده حديثًا، وإنما رواه أبو نعيم في الحلية، واللالكائي في كرامات الأولياء من قول إبراهيم بن أدهم: قال:قيل لإبراهيم بن أدهم: هو هذا السبع قد ظهر لنا، فقال:أرنيه، قال: فلما نظر إليه ناداه: يا قسورة أن كنت أمرت فينا بشيء فامض لما أمرت به وإلا فعودك على بدئك، قال:فضرب بذنبه وولّى ذاهباً، قال:فعجبنا منه حين فقه كلامه، ثم أقبل علينا إبراهيم، فقال: قولوا:اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام، اللهم واكنفنا بكنفك الذي لا يرام، اللهم وارحمنا بقدرتك علينا ولا تهلكنا وأنت الرجاء، قال خلف:فإنا أسافر منذ نيف وخمسين سنة فأقولها لم يأتني لص قط ولم أر إلاخيراً قط.)). (أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، **دار الكتاب العربي - بيروت ط٤، ١٤٠٥هـ** ٤/٨، واللالكائي: كرامات الأولياء، ٢٤٣/١، ت: د/أحمد سعد الحمان، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٧/٢٢.

(٦) عبارة "أ": ((ظاواهرها)).

(٧) يقول الرازي: معنى العين في هذه الآية الحراسة؛ وذلك لأنّ الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً. (مفاتيح الغيب: ٤٧/٢٢.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٣٠.)

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٧٨/١٧، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٣٠.

(٩) عبارة "الأصل": ((عظم)) بدل ((عظمت)).وما أثبته من "أ".

ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه، فجعل لفظة العين التي هي آلة لذلك النظر، كناية عن شدة العناية.(١)

وأمّا هذا الخبر الذي رويناه فمشكَل، لأنّ ظاهره يقتضي أنه عليه السلام أظهر الفرق بين الإله تعالى وبين الدجّال؛ بكون الدجال أعور وكونه تعالى ليس بأعور، وذلك بعيد(٢).

وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى، وجب أن نعتقد أنه كان هذا الكلام مسبوقًا بمقدمة، لو ذكرت لزال هذا الإشكال (٣)، أليس أنّ راوي هذا الحديث هو ابن عمر رضي الله عنهما، ثم من المشهور أن ابن عمر لما روى قوله عليه السلام : ((إن الميت ليعذب ببكاء أهله))(٤) طعنت عائشة فيه وذكرت أن هذا الكلام من الرسول كان مسبوقًا بكلام آخر، واحتجت على ذلك بقوله تعالى :{وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}؟[الأنعام : ٦/ ١٦٤].

فلمَ لا يتمسك في هذا الخبر بقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى : ٤٢/

---

(١) ابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٧٨، والرازي: مفاتيح الغيب، ٤٧/٢٢، ١٧٨/١٧ وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٣٠.ويقول القاضي عبد الجبار: أن المراد به لتقع الصنعة على علمي.(انظر د/عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٥.وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.)

(٢) يقول ابن جماعة: معنى هذا الحديث نفي صفة النقص على الله تعالى وثبوت صفة النقص للدجال، وليس المراد إثبات الجارحة لله تعالى. (انظر: إيضاح الدليل، ص ١٨٧).

(٦) لم يوضح الرازي ما هي المقدمة التي يمكن أن تزيل الإشكال.

(٤) هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم، عن ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ: تُوُفِّيَتْ ابْنَةٌ لِعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ بِمَكَّةَ، وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا ، وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمْ وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا أَوْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا، ثُمَّ جَاءَ الآخَرُ فَجَلَسَ إِلَى جَنْبِي فَقَالَ عَبْدُ اللَّه بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا لِعَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ: أَلاَ تَنْهَى عَنْ الْبُكَاءِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ قَالَ: ((إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ)) فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا: قَدْ كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ يَقُولُ بَعْضَ ذَلِكَ ثُمَّ حَدَّثَ قَالَ صَدَرْتُ مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ مِنْ مَكَّةَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ إِذَا هُوَ بِرَكْبٍ تَحْتَ ظِلِّ سَمُرَةٍ فَقَالَ: اذْهَبْ فَانْظُرْ مَنْ هَؤُلاَءِ الرَّكْبُ قَالَ: فَنَظَرْتُ فَإِذَا صُهَيْبٌ، فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: ادْعُهُ لِي فَرَجَعْتُ إِلَى صُهَيْبٍ فَقُلْتُ: ارْتَحِلْ فَالْحَقْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهَيْبٌ يَبْكِي يَقُولُ وَا أَخَاهُ وَا صَاحِبَاهُ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ: يَا صُهَيْبُ أَتَبْكِي عَلَيَّ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ ((إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ))قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّه عَنْهَا فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّه عُمَرَ وَاللَّه مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّه ﷺ ((إِنَّ اللَّه لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ))وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ ((قَالَ إِنَّ اللَّه لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ))وَقَالَتْ حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}[الأنعام: ١٦٤/٦] أخرجه البخاري: كتاب: الْجَنَائِزِ، باب: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ، رقم (١٢٠٦)، ومسلم: كتاب: الْجَنَائِزِ، باب: الْمَيِّتِ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، رقم (١٥٤٤).

[11]؟ ويزعم أن هذا الكلام كان مسبوقًا بكلام آخر، لو حكي لزال هذا الإشكال؟

فإنّه من البعيد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول الذي اصطفاه [٤٨/بٍ] الله تعالى لرسالته وأمره ببيان شرائعه.

الفصل الخامس عشر
في النفس

هذا اللفظ غير وارد في القرآن[١]

لكنه روي أن[٢] النبي عليه السلام قال[٣]:((لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن))[٤].

وقال أيضًا : ((إني لأجد نفس الرحمن من قِبَلِ اليَمن))[٥]. **والتأويل**: أنه مأخوذ من قوله: نفّست عن فلان، أي فرّجت عنه ونفّس الله عن فلان كربة، أي فرّج عنه[٦].

فالريح إذا كانت طيبة، فقد أزالت المكاره، فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود

وأيضاً: فالمقرون بالمكروه مكروه وبالمحبوب محبوب، فلمّا وجد الرسول عليه السلام النصرة من قبل اليمن، فقد وجد التنفيس[٧] عن المكروهات من ذلك الجانب[٨]، فلا جرم صدق [قوله][٩] ((إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن)).

ولهذا قال عليه السلام : ((الإيمان يمان والحكمة يمانية))[١٠][ق ٤٠/أ].

---

(١) بل ورد لفظ النفس في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى:{تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ}[المائدة: ١١٦/٥] وقوله: {وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي}[طه: ٤١/٢٠]وقوله: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللّه نَفْسَهُ وَإِلَى اللّه الْمَصِيرُ }[آل عمران: ٢٨/٣]. وذكر المؤلف ذلك في الفصل الثالث: النفس.ولا أدري لم قال هنا لم يرد لفظ النفس في القرآن ؟ قد يكون قصده أنه لم يرد بلفظ (نفس)والله أعلم.

(٢) في "أ"((عن)) بدل ((من)).

(٣) عبارة "أ": ((أنه قال)).بدل((قال)).

(٤) الحديث أخرجه النسائي في السنن الكبرى موقوف عن أبي بن كعب، ٢٣٢/٦، والحاكم أخرجه في المستدرك أيضًا موقوف عن أبي بن كعب، وقال عنه الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وقد أسند من حديث حبيب بن أبي ثابت من غير هذه الرواية))، كتاب: التفسير، باب: من سورة البقرة، رقم (٣٠٣٠)، ٢٠٣/٧.

(٥) تقدم تخريجه ، ص255.

(٦) انظر: مرتضى: تاج العروس، مادة (نفس)، ٤١٧٠/١، و انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص ٢١١-٢١٢.

(٧) عبارة "أ": ((النفيس)).

(٨) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٢٧.

(٩) ((قوله)) ساقطة من "الأصل".

(١٠) أخرجه أحمد في المسند عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((لَمَّا نَزَلَتْ إِذَا جَاءَ نَصْرُ

وهذا هو المراد من قوله: ((أن الريح من نفس الرحمن)) ، أي هي مما جعل الله فيها [التفريج][1] والتنفيس[2] والله أعلم.

الله وَالْفَتْحُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرَقُّ قُلُوبًا الإِيمَانُ يَمَانٍ، الْفِقْهُ يَمَانٍ، الْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ))، مسند أبي هريرة، رقم (٧٣٩٨)، ٤٣٩/١٥. وعبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٩٨٨٨)، ٥٢/١١. وصححه الألباني، انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة، رقم (٣٣٦٩)، ١٤٩/٩,

(١) عبارة "الأصل": ((التفرج)) بدل ((التفريج)).وما أثبته من "أ".

(٢) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص ٢١٤، وففابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٢٧.

الفصل السادس عشر
في اليد

اعلم أن هذه اللفظة وردت في القرآن والأخبار.

أمّا القرآن، فقد وردت هذه اللفظة بصيغة الوحدان تارة، وبصيغة التثنية [تارة][1] وبصيغة الجمع أخرى.

أمّا [صيغة][2] الوحدان فقوله تعالى : {يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح : ٤٨/ ١٠]. وحكي عن اليهود أنّهم قالوا : {يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة : ٥/ ٦٤]. وقال : {فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [يس : ٣٦/٨٣].

وأمّا التثنية فقوله تعالى : {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٣٨/ ٧٥]. وقوله تعالى : {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}[المائدة : ٥/ ٦٤].

وأما الجمع فقوله تعالى : {مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}[يس : ٣٦/ ٧١].

وأما الأخبار فكثيرة:

الأول: ما روي أنّ النبي عليه السلام قال : ((التقى آدم موسى، فقال موسى : أنت الذي خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، ونفخ فيك من روحه، أمرك بأمر فعصيته، فأخرجتنا من الجنة، فقال آدم : يا موسى اصطفاك [٤٩/أ] الله لكلامه وخط لك التوراة بيده، أتلومني على أمر قدره الله تعالى علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، قال : فحج آدم موسى))[3] وهذا الخبر اشتمل على أنّ موسى أثبت اليد لله وكذلك آدم قال بذلك.

الثاني : روى أبو هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :((لما خلق الله الخلق كتب بيده كتاباً[4] على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي.))[5]

الثالث: روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((إنّ الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي، فيبسط يده فيقول : ألا عبد يسألني فأعطيه، قال : فما يزال كذلك حتى يسطع الفجر.))[6]

---

(١) ((تارة)) ساقطة من "الأصل".

(٢) ((صيغة)) ساقطة من "الأصل".

(٣) أخرجه مسلم: كتاب: القدر، باب: قول الله: {وعلم آدم الأسماء كلها}، رقم (٤٧٩٥).

(٤) ((كتاباً)) ساقطة من "أ".

(٥)أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم (٩٢٢٥)، ٢٦٨/١٩. وأخرجه الترمذي: كتاب: الدعوات عن رسول الله، باب: خَلَقَ اللهُ مِائَةَ رَحْمَةٍ، رقم (٣٤٦٦)، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، =٤٥٢/١١. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الزهد، باب:مَا يُرْجَى مِنْ رَحْمَةِ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، رقم (٤٢٨٥).

(٦) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن مسعود، رقم (٣٦٣٠). وقال عنه الهيثمي:

الرابع: روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال : ((إنّ أحدكم ليتصدق بالتمرة إذا كانت من الطيّب، ولا يقبل الله إلا طيّباً، فيجعلها الله في يده اليمنى، ثم يربيّها كما يربّي أحدكم فلوّه وفصيله حتى تصير مثل أحد.))[١].

الخامس: الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: ((إنّ الصدقة لتقع في بدي الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير.))[٢]

السادس: ما تواتر النقل عن النبي عليه السلام أنه كان يقول : ((والذي نفسي بيده.))[٣]

السابع: قوله عليه السلام :((أنّ الله خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً))[٤]

رجاله رجال الصحيح.(انظر: مجمع الزوائد، ١٠/١٥٣.) وأخرج مسلم بلفظ: ((عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا)). أحرجه مسلم، كتاب: التوبة، باب: قبول التوبة من الذنوب، رقم (٤٩٥٤).

(١) أخرجه مسلم بلفظ: ((مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ إِلَّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ وَإِنْ كَانَتْ تَمْرَةً فَتَرْبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنْ الْجَبَلِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ)) كتاب: الزكاة ، باب: قَبُولِ الصَّدَقَةِ مِنْ الْكَسْبِ الطَّيِّبِ وَتَرْبِيَتِهَا ، رقم (١٦٨٤) وأخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة بلفظ: ((قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَصَدَّقَ بِتَمْرَةٍ مِنْ الطَّيِّبِ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ، وَقَعَتْ فِي يَدِ اللَّهِ فَيُرَبِّيهَا لَهُ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ حَتَّى تَعُودَ فِي يَدِهِ مِثْلَ الْجَبَلِ)) مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم (١٠٥٥٦)، ٢٢/١٠٠. وقال عنه الهيثمي: رجاله ثقات، (انظر: مجمع الزوائد، ٣/١١٢.)

(٢) أخرجه الطبراني بلفظ: ((نَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي يَدِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي يَدِ السَّائِلِ))، أخرجه الطبراني: المعجم الكبير، باب: ٢، رقم (٨٤٩٢)، ٨/٨. وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد: فيه عبدالله بن قتادة المحاربي ولم يضعفه أحد وبقية رجاله ثقات، (٣/١١١.)

(٣) مثال ذلك ما أخرج البخاري (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:((فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ)). أخرجه البخاري: كتاب: الإيمان، باب: حُبُّ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْإِيمَانِ رقم (١٣).

(٤) أخرجه السيوطي: في جامع الأحاديث، رقم(٦٨٤٣)، ٨/٥٠، و أورده ابن الجوزي في الموضوعات، ت: عبدالرحمن محمد عثمان ١/١٣،ط١، ١٩٦٦م.وقال عنه العراقي: رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس =من حديث ابن مسعود وسلمان الفارسي بإسناد ضعيف جداً وهو باطل.(انظر: الأحاديث التي استنكرها الحافظ العراقي على الغزالي، ص٧٩.) وذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة وقال عنه ضعيف.(انظر: ٤٥١). وإن معنى هذا الحديث: أن آدم عليه السلام كان أصله طيناً في هذه المدة المذكورة، وإن تخمير الطينة: هو تغيرها من هيئة إلى هيئة، وتجديد ذلك عليها حالاً فحالاً، في هذه المدة ليجعل هيئة آدم عليه السلام.(انظر: ابن فورك: مشكل الحديث،

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

واعلم أنّ لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلاّ أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها(١) [ق ٤٠/ب]:

فالأول: أنّه يستعمل لفظ اليد في القدرة (٢)، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي قدرته عالية على قدرتهم (٣)، والسبب في حسن هذا المجاز، أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، فلمّا كان المقصود من اليد حصول القدرة، أطلق اسم القدرة على اليد(٤).

وقد يقال : هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمير مقطوع اليد(٥).

ويقال : [فلان](٦) في يده الأمر والنهي والحل والعقد (٧)، والمراد ما ذكرناه.

والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة (٨).

يقال : لفلان عندي يد لا أنساها [٤٩/ب] أبدَ الدهر، والمراد منه النعمة(٩)، وإنّما حسن هذا المجاز، لأن اليد آلة لإعطاء النعمة فأطلق اسم اليد على النعمة لاسم السَّبَب عَلَى الْمُسَبَّب(١٠).

ص ١٠٨.)

(١) يقول الإمام أبو الحسن الأشعري: ((حُكمُ كلام الله عزوجل أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة.))(الإبانة، ص ١١٢.) ويقول أيضاً: أنّه واجب أن نثبت لله تعالى يدين في الحقيقة، ولا نؤولهما بالقدرة ولا النعمة. (انظر: الإبانة: ص ١٠٦وما بعدها، ومقالات الإسلاميين، ص ٢١١.وانظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٤١/١.) ويجب الإشارة إلى أنّ هناك فرق كبير بين إسناد اليد أو إثباتها لله تعالى في النص كما وردت، وبين إثبات كونها صفة من صفاته على الحقيقة. والأول هو مذهب السلف، والثاني هو ما ذهب إليه بعض الناقلين عن السلف وادعوا أنّه مذهب السلف.

(٢) انظر: البغدادي: أصول الدين، ١١١/٧٦. والآمدي: أبكار الأفكار: ٤٥٤/١. والرازي: مفاتيح الغيب: ٧٦/٢٨، والشوكاني: فتح القدير، ٦٣٢/٤، والبيهقي: الأسماء والصفات، ٢٣٧/٢.وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (يدى)، ٤١٩/١٥.

(٤) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٣٣. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٤.

(٥): انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (يدى)، ٤١٩/١٥.

(٦) ساقطة من الأصل.

(٧) انظر:ابن منظور: لسان العرب، مادة (يدى)، ٤١٩/١٥.

(٨) و البيهقي: الأسماء والصفات، ٢٣٧/٢. و الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣٦/١٤.

(٩): ابن منظور: لسان العرب، مادة (يدى)، ٤١٩/١٥.

(١٠) أي إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

والثالث: أنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد [١]، كقولهم: يداك أوكتا [٢].

ويقرب منه قوله تعالى : {بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}[المجادلة : ٥٨/ ١٢]. وقوله : {بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ}[الأعراف / ٧/ ٥٧]. فإن النجوى والرحمة لا يكون [لهما][٣] هذان العضوان المسميان باليدين [٤].

إذا عرفت هذه المقدمة.فنقول: أمّا قوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح : ٤٨/ ١٠]. فالمعنى أن قدرته غالبة على قدرة الخلق.[٥]

وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود أنهم **قالوا:** {يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة : ٥/ ٦٤]فاليد ههنا بمعنى النعمة.[٦] والدليل عليه أن اليهود إما أن يقال : أنهم مقرون بإثبات الخالق، أو يقال : أنهم منكرون [له][٧]، فإن أقروا به امتنع أن يقولوا: أن خالق العالم جعل مغلولاً مقيداً، فإنّ ذلك لا يقوله عاقل، وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولا فائدة.

فثبت أنّ المراد : أنهم كانوا يعتقدون أنّ نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظ اليد قد يراد به النعمة[٨].

وأما قوله تعالى **:**{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}[المائدة :٥/٦٤] فالمراد منه أيضاً النعمة[٩].ويدلّ عليه وجهان:

---

(١) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ٢٣٧/٢. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٤.

(٢) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ١٠٩/١٤. و ابن سيده: المخصص، ١٤٤/١، ت:خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

(٣) في الأصل((هما)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٤) يقول الرازي: في معنى اليدين في هذه الآية: أي بين يدي المطر الذي هو رحمته، والسبب في حسن هذا المجاز أنّ اليدين يستعملهما العرب في معنى التقدمة. حيث أنّ يدي الإنسان متقدماته، فكل ما كان يتقدم شيئاً، يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز، و لأجل هذه المشابهة عبّر الله سبحانه عن هذا المعنى بهذا اللفظ، لما كانت الرياح تتقدم المطر. (انظر: مفاتيح الغيب: ١١٤/١٤.)

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٦/٢٨. والطبري: جامع البيان، ٢١٠/٢٢و أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة ص٢٢٨.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٥/١٢.

(٧) ((له)) ساقطة من "الأصل".

(٨) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٥.

(٩) انظر: أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة ص٢٢٨. ويقول الأشعري: إن يديه تعالى غير نعمته. (انظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢٧.وابن منده: الرد على الجهمية، ص ٦٨- ٩٤.ت: د/علي ناصر فقيهي، ط١، ١٤٠١هـ. وابن خزيمة: التوحيد، ص ٥٣-٩٠، ت: د: محمد خليل هراس، ، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ. والباقلاني: تمهيد الأوائل،

الأول: أنّ هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود: **{يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ}**. ولما بينا بالدليل أن قولهم : **{يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ}** ليس معناه الغل والحبس؛ بل معناه احتباس نعم الله عنهم، وجب أن يكون قوله:{بل يداه مبسوطتان} عبارة عن كثرة نعم الله وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقاً للسؤال(١).

والثاني: أنّ قوله:**{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}** لو حملناه على ظاهره، لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسبيح، تعالى الله عنه. فثبت أن المراد منه إفاضة النعم (٢).

وأمّا قوله تعالى: **{مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}**[٥٠/ أ] **[ص: ٣٨/ ٧٥]** فنقول: للعلماء فيه قولان:

الأول: [ق٤١/أ] أنّ اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخليق على وجه التكريم والاصطفاء، كما في حق آدم عليه السلام (٣).

واحتج القائلون بهذا القول بوجوه(٤):

الأول: أنّ قوله تعالى: **{مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}. [ص: ٧٥/٣٨]** مشعرٌ بأنّه تعالى إنمّا جعل آدم مسجود الملائكة؛ لأنّه تعالى خلقه بيديه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة؛ لكانت علّة هذه المسجودية حاصلة في كل المخلوقات، فوجب حصول هذا الحكم في الكل، وحيث لم يحصل، علمنا أن اليد صفة سوى القدرة(٥).

ص ٢٠٩.) ويقول ابن بطال: ((ولا يجوز أن يكون المراد باليدين نعمتين، لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق مثله؛ لأن النعم مخلوقة كلها، وإذا استحال كونهما جارحتين، وكونهما نعمتين، وكونهما قدرتين ثبت أنهما يدان صفتان لا كالأيدي والجوارح المعروفة عندنا، اختص آدم بأن خلقه بهما من بين سائر خلقه تكريمًا له وتشريفًا)) (شرح صحيح البخاري، ٤٣٧/١٠.)

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٧/١٢، و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٥.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٧/١٢.

(٣) انظر:الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢٧، وابن الزاغواني: الإيضاح: ص١٦٧، ت:د/أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م. والنسفي: بحر الكلام، ١٠٥-١٠٦. الباقلاني: الإنصاف، ص٢٤، وابن بطال: شرح البخاري، ٤٣٧/١٠.

يقول البيهقي: فلا يجوز أن تُحمل اليدان على الجارحة، لأنّ الله تعالى ، لا يجوز عليه التبعيض. ولا يجوز أن تحمل على القوة والملك والنعمة والصلة، لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفاً له، دون خلق إبليس.(انظر: الأسماء والصفات، ٢٣٧/٢، و: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٥.واللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٤١٣/٣.).

(٤) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح، ص ١٦٨-١٦٩.

(٥)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦، ٣٦/١٢، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٥/١. ويقول

الثاني: أنّ قدرة الله تعالى واحدة، واليد موصوفة بالتثنية.[1]

ابن جماعة: ((إن قيل: إن كان المراد بخلقه بيدي القدرية لم يكن لآدم مزية؛ لأن الخلق كلهم بقدرته، قلنا: المراد مزيته بالخلق في الإكرام بالأنواع التي ذكرناها)) (إيضاح الدليل، ص١٢٦.) وبيّن ابن جماعة أنواع هذا الإكرام بقوله: ((لا شك أن الاعتناء بخلق آدم حاصل بإيجاده، وجعله خليفة في الأرض، وتعليمه الأسماء وإسكانه الجنة، وسجود الملائكة له، فلذلك خصه بما يدل لغة على مزيد الاعتناء.)) (إيضاح الدليل، ص١٢٥).

يقول ابن بطال: إنّ إبليس أخبر الله تعالى بالعلة التي من أجلها لم يسجد، وأخبره تعالى بالعلة التي من أجلها أوجب عليه السجود، وهو أن خلقه تعالى بيديه، فلو كانت اليد القدرة التي خلق الله تعالى بها آدم وإبليس لم يكن لاحتجاجه تعالى عليه بأن خلقه بما يوجب عليه السجود معنى؛ لأن إبليس مشارك لآدم فيما خلقه به تعالى من قدرته، ولما لم يقل إبليس: وأي فضل له علي وأنا خلقتني بقدرتك كما خلقته، دليل على أن آدم خصه الله تعالى من خلقه بيديه بما لم يخص به إبليس. (انظر: شرح البخاري، ٤٣٦/١٠-٤٣٧).

ويقول الإمام الأشعري: مستدلاً بهذه الآية على إثبات صفة اليدين لله تعالى: ((وقد دل ذلك على تشريفه لآدم ـ عليه السلام ـ حيث خلقه بيده، وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله: {**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**}[ص: ٧٥/٣٨]. (رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢٨.)

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦، ٣٧/١٢، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٥/١.

ويقول النسفي: لا يجوز أن يقال بأن المراد من اليد، القوة والقدرة، لقوله تعالى: {**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**}، ولو أريد منه ذلك لكان هناك قوتين وقدرتين، وهذا لا يجوز.(انظر: بحر الكلام، ص ١٠٦، وانظر: ابن بطال: شرح البخاري، ٤٣٧/١٠.)

وفي تبصرة الأدلة: يذكر النسفي أقوال العلماء في معنى اليد ويذكر تأويلاتهم، ثم يقول: وتأويل اليد بالقدرة مستقيم على أصلنا، وغير مستقيم على أصل المعتزلة، لأنهم لا يثبتون لله تعالى قدرة. (انظر: تبصرة الأدلة، ١٧٣/١، ١٧٤.)

ويقول ابن القيم الجوزية: ((وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء، هي نظير ((كتبت بالقلم))، وهي اليد، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر، كما =خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه، وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطة. فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب.)) (الصواعق المرسلة، ١٩٣/١).

ويفهم من كلام ابن القيم هنا: أن اليدين في هذه الآية هي صفة لله تعالى خص بها آدم بأن خلقه بهما، وذلك كما في جميع الصفات الخبرية التي أثبتها ابن تيمية وابن القيم لله تعالى على الحقيقة.انظر: ابن تيمية: الإيمان الأوسط، ص٩٤، ت: محمود أبو سن، الناشر: دار طيبة للنشر – الرياض، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

وبيان تلبيس الجهمية، ٤٥٥/٢، مؤسسة قرطبة.وابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية، ١٨٤/١.

الثالث: أنّ قوله تعالى : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٣٨/ ٧٥].يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق.

والتخصيص بالذكر يدلّ على نفي الحكم عما عداه، فوجب في كل من سوى آدم أن لا يكونوا مخلوقين باليدين، ولا شك في[١] أنّهم مخلوقون بالقدرة، وذلك يقتضي أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة[٢].

القول الثاني: أنّ اليد ههنا هي القدرة [٣].

ويدلّ عليه وجوه:

الأول: أنّ القدرة عبارة عن صفة التي يكون الموصوف بها متمكنًا من الإيجاد والتكوين، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود، فلمّا كان المسمّى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة.

الثاني: أنّ قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود، فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً، وإلاّ لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى[٤] المخصّص، لكن المصحّح للمقدورية هو الإمكان، فهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدوراً لله تعالى، ولا شكّ أنّ وجود آدم عليه السلام من الممكنات، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى فلو فرضناه صفة أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن، لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال[٥].

الثالث: أن إثبات صفة [٥٠/ب] سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم، مما لا دليل على ثبوتها، فلم يجز إثباتها لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة الله تعالى من غير الدليل لا يجوز[٦]، ·

فأما الجواب عن الوجه الأول [عما][٧] تمسكوا به.

---

(١) ((في)) ساقطة من "أ".

(٢)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠١/٢٦ ويقول البيهقي: التفضيل إنما يحصل بالتخصيص، لذلك لم يجز حملها فيه على غير الصفة، ثم لا يكون في ذلك بطلان موضع تفضيل آدم عليه السلام على إبليس، لأن التخصيص إذا وجد له في معنى دون إبليس، لم يضر مشاركة غيره إياه في ذلك المعنى، بعد أن لم يشاركه فيه إبليس.(انظر: الأسماء والصفات، ٢٣٧/٢. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢١. و أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٨.)

(٣) انظر: البغدادي: أصول الدين، ١١١/٧٦. وإلكيا هراسي: أصول الدين، ص٢٥٦، والرازي: مفاتيح الغيب، ٧٥/٢٨، والآمدي: أبكار الأفكار:٤٥٤/١. وانظر:رد ابن بطال على من يقول أن اليد بمعنى القدرة، ٤٣٧/١٠.

(٤) ((إلى)) ساقطة من "أ".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠/٣١، ٤٣/٣١.

(٦) انظر: النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص١١٣، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥/١.

(٧) ((عما)) ساقطة من "الأصل".

أولاً : فهو أنّه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي، يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء، لقوله تعالى في صفة تخليقها : **{مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}**[يس : ٣٦/ ٧١].

ثم نقول: لا يجوز أن يكون معنى قوله :**{خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}**[ص: ٣٨/ ٧٥]،، هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه، فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات وفي تكميله، [ق ٤١/ب] فقد يقول هذا الشيء [عملته][1] بيدي. ومن المعلوم أنّ التخليق مع هذا النوع من العناية ما كان حاصلاً في حق غير آدم[2]. والجواب عما تمسكوا به.

ثانياً : أنّ التثنية لا تدل على حصول العدد بدليل قوله: **{فقدّموا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}**[المجادلة : ٥٨/ ١٢].وقوله : **{بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ}**[الأعراف / ٧/ ٥٧]. والجواب عما تمسكوا به[3].

ثالثاً : أنّ التخصيص بالذكر، هب أنّه يدل على نفي الحكم عما عداه، لكنّنا بيّنا أنّ التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص لمزيد الكرامات والتشريفات. وهذا المجموع ما كان حاصلاً في حق غير آدم عليه السلام[4].

وأمّا الأحاديث : فنقول أمّا قوله عليه السلام : ((خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده))[5]

---

(١) عبارة "الأصل": ((أعمله)).وما أثبته من "أ".

(٢) يقول الآمدي: إن فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين، هي التشريف، فإن الله سبحانه وتعالى كما خصص المؤمنين بلفظ العباد وأضافهم إلى نفسه بالعبودية، فكذلك خصص آدم بأنه خلق بيديه.(انظر: أبكار الأفكار، ٤٥٥/١.)

(٣) يقول النووي: ((إن هذا مجاز واستعارة، فوقع التمثيل بحسب ما اعتادوه، غير مقصود به التثنية والجمع)) (شرح النووي، ٢٠٤/١٦) ويقول ابن جماعة: ((فإن قيل فالقدرة شيء واحد لا يثنى ولا يجمع وقد ثنيت وجمعت.قلنا: هذا غير ممنوع فقد نطقت العرب بذلك بقولهم مالك بذلك يدان)) (إيضاح الدليل، ص ١٢٦، وانظر: أبكار الأفكار: ٤٥٥/١.)
ويقول: ((وثنيت اليد مبالغة في عظم القدرة، فإنها باليدين أكثر منها بالواحدة)) (ص ١٢٥)

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٦/١٢، النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص١١٣، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٥/١. والشوكاني: فتح القدير، ٦٣٢/٤.

(٥) قوله (((خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده)) أ خرجه ابن المبارك: الزهد، رقم(١٤٥٨)، ص٥١٢، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – **بيروت**. ابن بطة في الإبانة الكبرى، بلفظ ((عن حكيم بن جابر، قال: « أخبرت أن ربكم عز وجل لم يمس إلا ثلاثة أشياء: غرس جنة عدن بيده، وخلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده »كتاب: بابٌ..، باب: الإيمان بأن الله عز وجل خلق آدم بيده، رقم (٢٣٢)، ٣٠٦/٣.وقال عنه صحيح مقطوع. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، باب: ما جاء في إثبات اليدين، رقم (٦٧٥)، ٢٣٤/٢. وقال عنه البيهقي مرسل، وصححه الألباني وقال: صحيح و لكن ليس فيه ذكر

فذلك يدلّ على أنّ المراد منه: التخصيص بمزيد الكرامة[١].

وكذا قوله : ((كتب بيده على نفسه أن رحمتي سبقت غضبي))[٢].

[وأمّا][٣] قوله عليه السلام : ((أن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده))[٤] فالمراد [إفاضة][٥] النعمة وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين [٦]، وأمّا قوله عليه السلام : ((الصدقة تقع في يدي الرحمن))[٧]، فالمراد منه: شدة العناية بقبول تلك[الصدقات][٨] وتكثير الثواب عليها[٩].

وكذا المراد بقوله : ((خمر طينة آدم بيده))[١٠].

وأمّا قوله عليه السلام : [٥١/أ]((والذي نفسي بيده))[١١]. فالمراد باليد ههنا القدرة[١٢].

والذي يدلّ على أنّ هذه الألفاظ يجب تأويلها، أنّ قوله عليه السلام : ((الصدقة تقع في يدي الرحمن)) ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة.

ويدلّ عليه وجوه:

الأول: أنّا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير، فالقول بأنها وقعت في يد أخرى هي عضو مركّب من الأجزاء والأبعاض مع[١٣] أنّا لا نراها

المس وغرس الجنة، (انظر: مختصر العلو للذهبي، ٧٥/١، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ)

(١) يقول البيهقي: أن المراد باليد في هذا الحديث والذي بعده إثبات اليدين صفتين لله تعالى لكن ليس من حيث الجارحة وذلك لورود الخبر الصادق به. (انظر: الأسماء والصفات، ٢٢٧/٢).

(٢) تقدم تخريجه، ٢٧٤.

(٣) ساقطة من الأصل.

(٤)تقدم تخريجه، ص٣٢٤.

(٥) في الأصل ((إضافة)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٦) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم، ٧٦/١٧. والمناوي: فيض القدير، ٣٥٦/٢.ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٥٤.

(٧)تقدم تخريجه، ص٣٢٤.

(٨) في الأصل ((الصدقة)) وما أثبته من "أ".

(٩) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم (١٣٣٩)، ٢٨/٥.

(١٠)تقدم تخريجه، ص٣٢٨.

(١١) تقدم تخريجه، ص٣٢٨.

(١٢) انظر: ابن حجر: فتح الباري، رقم(٦٠٨)، ٤٦٦/٢.

(١٣) ((مع)) ساقطة من "أ".

ولا نحسّ بها، تشكيك في الضروريات.

الثاني: أن هذا يقتضي أن تكون يد الله ظرفًا لصدقات العباد، وذلك على خلاف ظاهر قوله:{**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**}.[المائدة : ٥/ ٦٤].

الثالث: أنّ ذلك يقتضي أن تكون يد المعطي فوق يد معبودهم، حتى يمكنه أن يضع الصدقة في يدي الرحمن، وذلك مناقض لظاهر قوله: **{يَدُ اللَّه فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}** [الفتح : ٤٨/ ١٠].

الرابع: أنّ ذلك يقتضي أن يكون هو على العرش، ويده في الأرض، وذلك لا يقوله عاقل.

فثبت أنّه لا بد في هذه الظواهر من التأويلات[1]. والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١)وقال النسفي: نقرّ باليد، والمراد ما أراده الله تعالى. واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر، والعلم والقدرة والحياة . ثم يقول بعد ذلك: اليد في القرآن على أربعة أوجه: منها الملك، ومنها المنة، ومنها المعصية، ومنها الجارحة. والله تعالى منزه عن اليد التي بمعنى المعصية والجارحة. أما اليد التي بمعنى المنة والملك، فهما منة الله تعالى وملكه بلا كيف وتشبيه وصورة وجارحة. (انظر: بحر الكلام، ص١٠٥-١٠٧).

الفصل السابع عشر
في إثبات القبضة

هذه اللفظة قد وردت في القرآن والأخبار:

أمّا القرآن: فقوله تعالى : {وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}[الزمر : ٣٩/ ٦٧].

وأمّا الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول : روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد[١] عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب)).[٢]

والخبر الثاني: روى بن خزيمة في كتابه[٣]عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ((أن الله تبارك وتعالى قبض قبضة فقال : إلى الجنة برحمتي، وقبض قبضة فقال : إلى النار ولا أبالي))[٤].

والخبر الثالث: عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في القبضتين: ((هذه في الجنة ولا أبالي، وهذه في النار ولا أبالي))[٥].

---

(١) ابن خزيمة: التوحيد،: باب: ذكر صفة خلق الله آدم عليه السلام، رقم (٨٤)، ٩٧/١.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، حديث أ بي موسى الأشعري، رقم (١٨٧٦١)، ٧٨/٤٠، والترمذي، كتاب: تفسير القرآن، باب: من سورة البقرة، رقم (٢٨٧٩)، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، (انظر: سنن الترمذي: ٢١٣/١٠.) وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: في القدر ، رقم (٤٠٧٣).

(٣) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، باب: ذكر إمساك الله تبارك وتعالى اسمه وجل ثناؤه السماوات والأرض، رقم (١٠٨)، ١١٨/١.

(٤) أخرجه أبو يعلى في مسنده، باب: الله قبض قبضة فقال...، رقم (٣٤٢٢)، ١٤٤/٦، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ– ١٩٨٤م.وحكم عليه محقق الكتاب: بأن إسناده ضعيف. وقال عنه الهيثمي: ((فيه الحكم بن سنان الباهلي وعنده وهم كثير وليس بالقوي، ومحله الصدق يكتب حديثه، وضعفه الجمهور، وبقية رجاله رجال الصحيح)).(انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب فيما سبق من الله سبحانه في عباده، ٣٨٦/٧، دار الفكر.).

(٥) أ خرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند: معاذ بن جبل، رقم(٢٢١٣٠)، ٢٣٩/٥، وابن بطة العكبري: الإبانة الكبرى، باب: السادس في الإيمان بأن الله عز و جل أخذ ذرية آدم من ظهورهم رقم (١٣٣٣)، ٣١٢/١. وقال عنه الهيثمي:((رواه أحمد وفيه البراء بن عبد الله الغنوي، قال ابن عدي: وهو أقرب عندي إلى الصدق منه إلى الضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح إلا أن الحسن لم يسمع من معاذ.)) (٢٥٧/٧، دار الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٢ هـ، =الموافق ١٩٩٢م..(انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب فيما سبق من الله سبحانه في عباده، ٢٥٨/٣)

واعلم أنّ ظاهر الآية يقتضي أن تكون بعض[1] الأرض [٥١/ب] نفس القبضة، وذلك محال [2]، لأن الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول العاقل أنها قبضة إله العالم ؟ ولأن القرآن مملوء من كون الأرض مخلوقة، وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة، ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة و[الخراب] [3]، وقبضة الخالق لا تكون كذلك، فإذن لا بد من التأويل، وهو أن يقال: أن الأرض في قبضته؛ إلا أن هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشيء، فقد يراد به كون[4] الشيء في تصرفه[وفي قدرته] [5] وفي ملكه[6].

يقال : هذا البلد في قبضة السلطان والمراد ما ذكرناه.[7]

وأما القبضة المذكورة في الخبر، فالمراد: أنّه تعالى ميَّز من تراب الأرض ما مقداره مقدار القبضة[8]، وهذا مجاز مشهور.

يقال للشيء القليل :أنّه قبضة وحفنة [بكفه][9] والمراد منه أن مقداره مثل ذلك، والله أعلم.

الفصل الثامن عشر
فيما تمسكوا به في إثبات اليدين لله تعالى

احتجوا بالقرآن والأخبار.

---

(١) ((بعض)) ساقطة من "أ".

(٢) يقول الرازي: (وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صوناً لهذه النصوص عن التعطيل) (مفاتيح الغيب: ٢٨٤/١٣.)

(٣) عبارة "الأصل": ((التخريب)).وما أثبته من "أ".

(٤)عبارة "أ"((بكون)) بدل ((به كون)).

(٥) عبارة "الأصل": ((وقدرته)) بدل ((وفي قدرته)).وما أثبته من "أ".

(٦) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، ص ١٠٣.و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٢٨. و النسفي: بحر الكلام، ص ١٠٧.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٥/٢٧، والطبري: جامع البيان، ٣٢٩/٢١.

(٨) المراد بالقبضتين: سر الكمال الذاتي الذي إذا انكشف إلى الأبصار يوم القيامة، يخطف أبصار الكافر فيرمى به في النار، والمؤمن فيدخله الجنة.(انظر: المناوي: فيض القدير: ٧/٣.).

(٩) عبارة "الأصل": ((وكف)) بدل ((بكفه)).وما أثبته من "أ".

أمّا القرآن:

فقوله تعالى : {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: ٣٨/ ٧٥]. وقوله : {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}.[المائدة : ٦٤/٥].

وأمّا الخبر:

فما روى ابن خزيمة في كتابه(١) عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ ((لَمَّا خَلَقَ اللّه آدَمَ وَنَفَخَ [فيه](٢) الرُّوحَ عَطَس، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، فَحَمِدَ اللّه بِإِذْنِ اللّه، فَقَالَ لَهُ رَبُّهُ:يرَحِمَكَ رَبُّكَ يَا آدَمَ، ثم قال له: يَا آدَمُ اذْهَبْ إِلَى أُولَئِكَ الْمَلاَئِكَةِ، فَقُلِ السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ، فقالوا : وَعَلَيْكَ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللّه وَبَرَكَاتُهُ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى رَبِّهِ عز وجل [ق ٤٢/ب] قَالَ: هَذِهِ تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ بَنِيكَ وَبَنِيهِمْ، **فقال اللّه تعالى له وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ**:اخْتَرْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، فَقَالَ: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّى وَكِلْتَا يَدَيه يَمِينٌ، ثُمَّ بَسَطَهَا فَإِذَا فِيهَا آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فَقَالَ: أي رَبِّ مَا هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ.))(٣).

واعلم أنّ هذا الحديث طويل ومقصودنا هنا القدر، وقد عرفت أنّه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق اللّه تعالى على الجارحة.

ونزيد ههنا [٥٢/أ] وجوهاً أُخَر:

فالأول : أنّ ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين، واليد بمعنى الجارحة.

إذا كانت كلتاهما يميناً، كان ذلك في غاية القبح وتشويه الخلقة، وتعالى اللّه عنه علواً كبيراً.(٤)

---

(١) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، باب:هذا ابنك داود، رقم (٩٠)، ١٠٢/١-١٠٣.

(٢) ((فيه)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب: باب:، رقم(٣٣٦٨)، ٤٥٣/٥، قال عنه الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روي من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي صلى اللّه عليه و سلم من رواية زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى اللّه عليه و سلم. أخرجه البيهقي: السنن الكبرى، باب الاختيار في الأشهاد، رقم(٢٠٣٠٧)، ١٤٧/١٠، والأسماء والصفات، كتاب:ما ذكر في اليمين والكف، باب: لما خلق اللّه تعالى آدم، رقم (٦٩٣)، ٢، ٢٥٣. وابن خزيمة: التوحيد، باب: هذا ابنك داود، رقم (٨٢)، ١٠١/١.والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، رقم(٢١٤)، ١٣٢/١.وقال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وقال الهيثمي: فيه إسماعيل بن رافع، وقال البخاري: ثقة مقارب الحديث، وضعفه الجمهور، وبقية رجاله رجال الصحيح، (انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد، ١٩٧/٨.) وقال عنه ابن جماعة: ((هذا حديث ضعيف جداً تفرد به حاتم بن إسماعيل وهو ضعيف جداً)). (إيضاح الدليل، ص ٢٠٧).

(٤) إنّ معنى اليمين للّه تعالى: يقصد به حُسْن الْقَبُول، فَإِنَّ الْعَادَة قَدْ جَرَتْ بِأَنْ تُصَان الْيَمِين عَنْ مَسّ الأَشْيَاء الدَّنِيئَةوَإِنَّمَا تُبَاشَر بِهَا الأَشْيَاء الَّتِي لَهَا قَدْر وَمَزِيَّة، وَلَيْسَ فِيمَا يُضَاف إِلَى اللّه تَعَالَى مِنْ صِفَة الْيَدَيْنِ شِمَال؛ لأَنَّ الشِّمَال لِمَحَلِّ النَّقْص فِي الضَّعِيف،

والثاني: أنّ إحدى اليدين إن كانت غير وافية بالعمل، كانت ناقصة، وجلّ إلهنا عنه.

وإن كانت وافية بالعمل، كانت الثانية زائدة من غير فائدة، وذلك يوجب نقصانا في الصورة.

والثالث : أنّ ظاهر الخبر الذي رويناه، يدلّ على أنّه تعالى كان يلعب مع آدم كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حين يقبضون أيديهم على الزوج والفرد، والصبيان إذا فعلوا ذلك، ضربهم المعلم وأدبهم، فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين وأحكم الحاكمين؟

فثبت أنّه يجب حمل ذلك على المبالغة في الحفظ والحراسة وشدة العناية والله أعلم.

(انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٥/٢١.)

الفصل التاسع عشر
في إثبات اليمين لله تعالى

واحتجوا بالقرآن والأخبار.

أمّا القرآن:

فقوله تعالى: {وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}[الزمر: ٣٩/ ٦٧]. وقوله: {لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ.}[الحاقة : ٦٩/ ٤٥].

وأمّا الأخبار فكثيرة:

الأول: قوله عليه السلام: ((كلتا يديه يمين))[١].

والثاني: روى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((يقبض الله الأرضَ يوم القيامة، ويطوي السموات بيمينه، ثم يقول:أنا الملك فأين ملوك الأرض؟))[٢].

والثالث: روى صاحب شرح السنة في باب الإيمان بالقدر[٣]، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت النبي عليه السلام يقول :((إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون.))[٤]

والرابع: روى بن خزيمة في كتابه [٥]عن النبي عليه السلام أنه قال : ((إنّ أحدكم ليتصدق بالتمرة من طيب، ولا يقبل الله إلا طيباً [٥٢/ب] فيجعلها [ق ٤٣/أ] في يده اليمين، ثم يربيها كما يربي أحدكم فلوه وفصيله حتى تصير مثل أحد)).[٦]

واعلم أنّ اليمين عبارة عن القوة والقدرة [٧].

---

(١)) أخرجه مسلم: عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا)) كتاب: الإمارةباب: فَضِيلَةِ الإِمَامِ الْعَادِلِ وَعُقُوبَةِ الْجَائِرِ، رقم (٤٨٢٥).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب: الرقاق، باب: يقبض الله الأرض يوم القيامة، رقم (٤٨١٢).

(٣) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الإيمان، باب: الإيمان بالقدر، ١٣٩/١.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عمر بن الخطاب، رقم (٢٩٤)، ٢٩٨/١.، والترمذي في سننه، كتاب: تفسير القرآن، باب: من سورة الأعراف، رقم (٣٠٠١). وقال عنه الترمذي: حديث حسن، ٣٤٠/١٠. وأبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: في القدر (٤٠٨١).

(٥) ابن خزيمة: التوحيد، باب: ذكر سنة خامسة تثبت أن لمعبودنا يداً يقبل بها صدقة المؤمنين، رقم (٦٧)، ٨٣/١.

(٦) تقدم تخريجه، ص٣٢٤.

(٧) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٦-١٦٧. والرازي: مفاتيح الغيب، ١١/١٦.

والدليل عليه أنّه سُمي[1] الجانب الأيمن باليمين لأنه أقوى الجانبين، وسمي الحلف باليمين، لأنه يقوي عزم الإنسان على الفعل والترك، وقال الشاعر[2]:

إذا ما راية رفعت لمجد   تلقّاها عرابة باليمين

إذا عرفت هذا، ظهر الوجه في قوله تعالى :{وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}[الزمر : ٣٩/ ٦٧].

أمّا قوله تعالى : {لأَ خَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ.}[الحاقة : ٦٩/ ٤٥].

فالمراد يمين المأخوذ -أي ثم أخذنا بيمين ذلك الإنسان- وهو كما نقول : أخذت بيمين الصبي وذهبت إلى المكتب.

وأما إن كان المراد يمين الآخذ، فالمراد منه: القوة والقدرة[3].

وإذا عرفت ذلك في الآية، فاعرف مثله في الأخبار[4].

---

(١) في "أ" ((يسمى)) بدل ((سمي)).

(٢) هو قول الشماخ بن ضرار، قاله: في عرابة الأوسي، ومعنى قوله باليمين: أي بالقوة. (انظر: ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ١١٠/١، ت: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٨م.و أبو الفرج الأصفهاني:الأغاني، ٣/٣.)

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٥/٣٠.

(٤) يقول ابن فورك: إن المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم:(كلتا يديه يمين) وصف الله تعالى بغاية الجود والكرم والإحسان والفضل، وذلك لأن العرب تقول لمن هو كذلك ((كلتا يديه يمين)).(انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص١١٨.)

ويقول الشوكاني:في معنى هذا الخبر: أي ((أن يديه تبارك وتعالى بصفة الكمال لا نقص في واحدة منهما؛ لأن الشمال تنقص عن اليمين. وكل ما جاء في القرآن والحديث من إضافة اليد والأيدي واليمين وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله، فإنما هو على سبيل المجاز والاستعارة والله منزه عن التشبيه والتجسيم.)) (نيل الأوطار، ١٣٤/٩، إدارة الطباعة المنيرية.)

ويقول ابن قتيبة: ((وإنما أراد بذلك معنى التمام والكمال؛ لأن كل شيء فمياسره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش والتمام، وكانت العرب تحب التيامن وتكره التياسر، لما في اليمين من التمام وفي اليسار من النقص.)) (تأويل مختلف الحديث، ص٢١٠.)

الفصل العشرون
في الكف

هذا اللفظ غير وارد في القرآن، ولكنه[1] مذكور في الخبر.

روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد[2] عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنّه قال : ((من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيباً، ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب، فيقع في كف الرحمن فيربيه كما يربي أحدكم فصيله، حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم))[3].

وروي هذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة وفيه: ((أن الرجل ليتصدق باللقمة فتربوا في يد الله، أو قال : في كف الله حتى تكون مثل الجبل فتصدقوا.))[4].

واعلم أنّ هذا يدل على أن أبي هريرة كان متردداً في أنّه سمع لفظ اليد، أو[5] لفظ الكف، ويمكن أن يقال : أنه سمعهما معاً في محلين مختلفين.

وروى ابن خزيمة في آخر هذا الباب عن أبي الحباب[6][7]، أنّه سمع أبا

---

(١) عبارة "أ": ((لكنه)) بدون الواو.

(٢) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: ذكر إثبات الوجه، باب: ذكر سنة خامسة تثبت أن لمعبودنا يداً يقبل بها صدقة المؤمنين، رقم (٧٦)، ٩٢/١.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب: الزكاة، باب: قَبُولِ الصَّدَقَةِ مِنْ الْكَسْبِ الطَّيِّبِ وَتَرْبِيَتِهَا ، رقم (١٦٨٤)، وأخرجه البخاري بلفظ:((مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ)) كتاب:الزكاة، باب:الصدقة من كسب طيب، رقم(١٣٢١)

(٤)أخرجه ابن خزيمة: في صحيحه:كتاب: الزكاة، باب: جماع أبواب صدقة التطوع، رقم(٢٢٣١)، ١٥/٩، وفي التوحيد، باب: ذكر سنة خامسة تثبت أن لمعبودنا يداً يقبل بها صدقة المؤمنين، رقم (٧٥)، ٩١/١. وأحمد في المسند، مسند أبي هريرة، رقم (٧٣١٤)، ٣٥٥/١٥.

(٥) عبارة "أ": ((و)) بدل ((أو)).وصحح الألباني هذه الرواية: انظر: صحيح الترغيب والترهيب ٢٠٩/١.

(٦) في "أ"(أبوالحيان).والصحيح ماورد في الأصل(أبي الحباب) وهو معقل بن يسار. (انظر: ابن خزيمة: التوحيد، ٩٤/١، رقم(٨٠). وابن ماكولا: الإكمال، ٢٤/١.)

(٧) أبو الحباب: (ت: ١١٦هـ) سعيد بن يسار المدني، مولى أم المؤمنين ميمونة، وقيل: مولى الحسن بن علي.حدث عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، وابن عباس، وعبد الله ابن عمر.

= روى عنه ابن أخته معاوية بن أبي مزرد، وسعيد المقبري، وأبو طوالة، كان من العلماء الأثبات، وتوفي بالمدينة. (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٩٤/٥، والصفدي: الوافي بالوفيات، ٨٧/٥.).

هريرة يذكر هذا الحديث موقوفاً[١].

فثبت طريق الضعف إلى هذا الحديث، وبتقدير الصحة، فهو كناية عن شدة الاهتمام بذلك الفعل، وقوة العناية به[٢].

كما تقدّم مثله في سائر الألفاظ، والله أعلم.

---

(١) انظر: ابن خزيمة: التوحيد، باب: ذكر سنة خامسة تثبت أن لمعبودنا يدا يقبل بها صدقة المؤمنين، رقم (٧٢)، ٨٨/١، ولفظه عن أبي هريرة قال: ((إلا وضعها حين يضعها في كف الرحمن، حتى أن الله ليربي ».

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٨/١.

يقول ابن جماعة: ((معناه: أخذه بقبول وبشاشة وأدب، فإن الأخذ باليمين احترام للمعطي ولأن الأشياء المهمة يتناول بها، ولأن الأخذ بها أسرع غالبا، لما فيها من القوة فيكون قوله: (أخذها بيمينه) عبارة عن معنى ذلك لا الجارحة المعروفة.)) (إيضاح الدليل، ص ١٦٧.)

ويقول ابن فورك:إن معنى هذا الحديث: أي أن الله عزوجل يجازي المتصدق من الجزاء أضعافاً مضاعفة. (انظر: مشكل الحديث، ص٢٥١) .

الفصل الحادي والعشرون
في إثبات[1] الساعد

ذكروا [٥٣/أ] في حديث طويل : ((ساعد الله أشد من ساعدك))[2].

وأقول: إن صح هذا الحديث، فهو محمول على كمال القدرة[3].

ونظيره [هو][4] قوله : {هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ}[الذاريات: ٥١/ ٥٨].

---

(١) ((إثبات)) ساقطة من "أ".

(٢) الحديث بتمامه، عن أبى الأحوص أن عوف بن مالك أن أباه أتى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه أطمار فقال: يا عوف أليس تنتج إبلك وهى صحيحة آذانها فتعمد إلى بعضها فتجدعها فتقول هذه بحيرة وتعمد إلى بعضها فتقول هذه صرم ؟ ، فلا تفعل **ساعد الله أشد من ساعدك**، وموسى الله أحد من موساك، كل ما آتاك الله حلالاً ولا تحرم من مالك شيئاً. ثم قال له: يا عوف بن مالك غلامك الذي يطيعك ويتبع أمرك أحب إليك، أم غلامك الذى لا يطيعك ولا يتبع أمرك أحب إليك، قال: بل غلامي الذي يطيعني ويتبع أمري قال: فكذلك أنتم عند ربكم.)) أخرجه أحمد في مسنده، حديث مالك بن نضلة أبي الأحوص، رقم (١٥٣٢٦) ، ٥٠/٣٢. والنسائي في السنن الكبرى، رقم (١١١٥٥) ٣٣٨/٦. والطبراني: المعجم الكبير، باب: ٤، رقم (١٦٢٨٤)، ٢٧٩/١٩ قال عنه الهيثمي: فيه عبد الرحمن السعودي وهو ثقة ولكنه اختلط.(انظر: مجمع الزوائد، ٣٢/٤.) وقال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. (انظر: المستدرك على الصحيحين، ٢١٢/١٧.)

(٣)يقول ابن فورك: ((أي أمره أشد من أمرك، وقدرته أتم من قدرتك، على العادة التي عرفت العرب في خطابها إذا تكلمت بمثل هذا الخطاب، لا على إثبات الساعد الذي هو الجارحة.)) (مشكل الحديث، ص٢٧٦.) ويقول ابن جماعة عن هذا الحديث: ((هذا حديث ضعيف عند أئمة الحديث، وبتقدير ثبوته فالمراد بالساعد القوة وشدة البطش؛ لأن قوة الإنسان في بطشه وعمله بيده وساعده، فمعناه إن أمره أنفذ من أمرك، وقدرته أتم من قدرتك على الحيوان التي تنحره.))(إيضاح الدليل: ص٢١١.)

(٤) ساقطة من الأصل.

الفصل الثاني والعشرون
في الأصابع

هذه اللفظة غير مذكورة في القرآن، لكنها مذكورة في الأخبار.

فالخبر الأول : روى بن الحجاج[١] [ق ٤٣/ب] عن أنس بن مالك قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول : ((يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، قالوا يا رسول[٢] الله : آمنا بك وبما جئت به فهل يخاف علينا؟

فقال عليه السلام : القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلبها))[٣].

الخبر الثاني : روى صاحب شرح السنة[٤] في باب قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾[الأنعام : ٦/ ١١٠]. أن النبي عليه السلام قال : ((ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين، إذا شاء أن يقيمه أقامه، وإذا شاء أن يزيغه أزاغه.

قال:فكان رسول الله ﷺ يقول:يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، والميزان بيد الرحمن، يرفع أقواماً ويضع آخرين إلى يوم القيامة.))[٥].

---

(١)مسلم بن الحجاج:(٢٠٤- ٢٦١هـ) هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، حافظ من أئمة المحدثين.، سمع بمكة من القعنبي، وهو أكبر شيخ له، وسمع بالكوفة والعراق والحرمين ومصر، ولد بنيسابور، ورحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وتوفي بظاهر نيسابور. أشهر كتبه (صحيح مسلم وهو أحد الصحيحين المعول عليهما عند أهل السنة، في الحديث، و المسند الكبير، و الجامع، والكنى والأسماء. (انظر: النووي: تهذيب الأسماء واللغات، ٣٩٥/٢- ٣٩٨، وابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، ٣٣٥/١، **ت:محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة – بيروت.** وابن حجر: تقريب التهذيب، ١٧٨/٢.)

(٢) عبارة "أ": ((برسول)) بدل ((يا رسول)).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أنس بن مالك، رقم (١١٦٦٤)، ٢١٠/٢٤. والترمذي: كتاب: القدر عن رسول الله ، بابمَا جَاءَ أَنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أُصْبُعَيْ الرَّحْمَنِ، رقم (٢٠٦٦)، وقال الترمذي: هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ، ٢٩/٨ ٢٩/٨. وابن ماجه: كتاب: الدعاء، باب: دُعَاءِ رَسُولِ اللَّه ﷺ، رقم (٣٨٢٤)، ٢٨٦/١١. وأخرجه البخاري في الأدب المفرد عن أنس بلفظ: ((كان النبي ﷺ يكثر أن يقول: اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك.))، وقال عنه الألباني صحيح، رقم (٦٨٣)، ٢٣٧/١، ت: **محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط٣، ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٩م.** وأخرجه مسلم بلفظ عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ((إِنَّ قُلُوبَ بَنِى آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ)). ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « اللهمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ)) (٦٩٢١). ولم أجده بالرواية التي ذكرها المصنف .

(٤) انظر: البغوي: كتاب الإيمان، باب: قوله تعالى: **﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾**، ١٦٦/١.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، حديث النواس بن سمعان الكلابي، رقم (١٦٩٧٢)، ٢٨/٣٦. وابن ماجه: كتاب: المقدمة، باب: فِيمَا أمكرت الْجَهْمِيَّةُ، رقم (١٩٥)، ٢٣١/١. والحاكم في

والخبر الثالث : روى[١] ابن خزيمة في كتابه[٢] عن علقمة[٣] عن عبد الله[٤] قال : أتى النبي عليه السلام رجل[٥][٦] من أهل الكتاب، فقال : يا أبا القاسم أبلغك أن الله عز وجل يحمل الخلائق على أصبع، والسموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والشجر على أصبع، والثرى على أصبع.

قال: فضحك النبي عليه السلام حتى بدت نواجذه. فأنزل الله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: ٩١/٦] إلى آخر الآية))[٧] ثم ذكر بن خزيمة[٨] هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله[٩]

وقال: ((فضحك رسول الله تعجبًا وتصديقًا له))[١٠].

واعلم أنه ليس المراد من الأصبع العضو الجسماني[١١].

[ويدل][١٢] عليه وجوه:

الأول: أنّه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعين، أو يلزم أن يكون لله تعالى أصبعان فقط، وهما حاصلان في بطن كل إنسان حتى يكون [٥٣/ب] الجسم الواحد حاصلاً في أمكنة كثيرة، وذلك كله سخف وباطل.

المستدرك، كتاب: الدعاء والتكبير، رقم (١٨٨١)، ٤٧٤/٤. وقال عنه الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

(١) عبارة "أ": ((قال)) بدل ((روى)).

(٢) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: ذكر إثبات الوجه، باب: باب ذكر إمساك الله ـ تبارك وتعالى اسمه وجل ثناءه السموات والأرض وما عليها على أصابعه، ، رقم (١٠٣)، ١١٤/١.

(٣) علقمة:(ت: ٦٢هـ): علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي، أدرك الجاهلية والإسلام. روى عن أبي بكر الصديق وعمر، ولازم الصحابي عبد الله بن مسعود. و كان رضي الله عنه أشبه الناس به سمتاً وهدياً. أدرك من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحواً من ثلاثين سنة، توفي وله تسعون سنة رضي الله عنه وأرضاه.(انظر: ابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ١٣٦/٥.والسيوطي: طبقات الحفاظ، ص ٢١).

(٤) هو الصحابي : عبد الله بن مسعود.

(٥) عبارة "أ": ((نجل)) بدل ((رجل)).

(٦) قيل هو: بن عمير الكوفي، (انظر: ابن حجر: فتح الباري هدي الساري مقدمة فتح الباري، ٣٤٣/١، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت.)

(٧) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: لما خلقت بيدي، رقم (٦٨٦٤)، ومسلم: كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: باب، رقم (٤٩٩٣).

(٨) أخرجه ابن خزيمة: التوحيد، كتاب: ذكر الوجه، باب: ذكر إمساك الله تبارك وتعالى اسمه وجل ثناؤه السماوات والأرض، رقم (١٠٤)، ١١٤/١.

(٩) هو عبد الله بن مسعود.

(١٠) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: لما خلقت بيدي، رقم (٦٨٦٤)،

(١١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٧٩.والنووي: شرح مسلم، ١٣٠/١٧.

(١٢) عبارة "الأصل": ((فيدل)).وما أثبته من "أ".

والثاني: أنّه يلزم أن يكون أصبعاه في أجوافنا، مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة وذلك أيضاً محال.

والثالث: أنّه يقتضي أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع، وهو عجز وحاجة وذلك على الله محال.

والتأويل الصحيح فيه، أنّ الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً.

فلمّا كان الأصبع سبباً لهذه المكنة والقدرة، جعل لفظ الأصبع كناية عن كمال القدرة(١).

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول :

أما الحديث الأول : ففيه سر لطيف، وذلك لأنّ المتصرف في البدن هو القلب، والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك، والفعل موقوف على حصول الداعي [ق ٤٤/أ] إلى الفعل، والترك موقوف على عدم حصول ذلك الداعي، ولا خروج عن هاتين الحالتين؛لأن الخروج عن طرفي النقيض محال.

ثم إن حصول الداعي إلى الفعل[من الله تعالى] (٢)، [ولا حصول له من العبد](٣)،

وإلا لافتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي إلى داعي آخر، ولزم التسلسل وهو محال(٤).

فعلمنا أنّ حصول تلك الداعية لا بد وأن تكون من الله تعالى، [فثبت](٥) أنّ القلب واقع بين هاتين الحالتين، فإن حصل فيه ما يدعوه إلى الفعل [أقدم] (٦) على الفعل وإن لم يحصل فيه ذلك بقي على الترك.

فحصول هاتين الحالتين في القلوب المستلزمتين للفعل والترك، كالأصبعين المؤثرين في تقليب الأشياء، وتقلب القلب بسبب هاتين الداعيتين، يشبه(٧) تقلب الشيء المأخوذ بالأصبعين من حال إلى حال. فكما أن الإنسان يتصرف في الشيء المأخوذ بأصابعه بتلك الأصابع، فالحق سبحانه يتصرف

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٩/١. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٧٨-١٨٠. وابن حجر: فتح الباري، ٣٦٤/١٣.

(٢) غير موجودة في النسختين، وأثبتها من المطبوع، لأن العبارة فيها نقص ولا تتم إلا بها.

(٣) في النسختين ((ولا حصول له ليس من العبد)) وما أثبته هو الصحيح والموافق للمطبوع.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢١/١٣، ٩١/١٨.

(٥) في الأصل ((وثبت)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((أقدمه)).وما أثبته من "أ".

(٧) في "أ" ((نسبه)) بدل ((يشبه)).

في قلوب عباده بواسطة تخليق تلك الدواعي(١).

وهذه النكتة هي السر الأعظم والقانون الأشرف في مسألة القضاء والقدر. وقد عبّر الرسول عليه السلام بهذه اللفظة [٥٤/أ] الوجيزة، والنكتة اللطيفة عن هذا السر الشريف.

ومما يدلّ على أنّ المراد ما ذكرناه: ما روينا في الخبر أنّه عليه السلام كان كثيراً يقول: ((اللهم ثبت قلبي على دينك.))(٢)

[وأما](٣) الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهودي. **فالكلام عليه من وجهين:**

الأول: أنّ هذا كلام اليهودي، فلا يكون حجة، ولعلّ النبي عليه السلام، ضحك عند هذا الكلام استخفافًا به(٤).

فإنّ الإنسان العاقل إذا سمع كلاماً باطلاً، فقد [يضحك](٥) عليه استخفافًا به (٦).

بقي أن يقال:إنّ عبد الله(٧) نقل أنه عليه السلام إنّما ضحك من كلامه تصديقًا له(٨)، إلاّ أنا نقول : هذا تمسك بمجرد ظن لا يستند إلى حجة أصلاً، ثم إنه معارض بما روي في هذا الخبر أنه عليه السلام قرأ عند ذلك: **{وَمَا قَدَرُوا اللَّه حَقَّ قَدْرِهِ}** [الأنعام: ٩١/٦]. وهذا مشعر بأنه عليه السلام كان منكرًا لكلامه(٩).

والوجه الثاني: [ق ٤٤/ب] [أنه](١٠) إن صح هذا الخبر فهو محمول على

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠٥/١، ١٥٦/٧.

(٢) تقدم تخريجه، ص٣٤٦.

(٣) عبارة "الأصل": ((أما)) بدون واو.وما أثبته من "أ".

(٤) ونقل عن الخطابي هذا الفهم أيضًا من الحديث، (انظر: ابن حجر: فتح الباري: ٣٦٤/١٣.)

ويقول ابن بطال: أن قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّه حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: ٩١/٦]((هو رد لما توهمه الحبر من الأصابع أي أن الله أجل مما قدرت، وذلك أن اليهود تعتقد التجسيم، فنفى النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك عنه بقوله: {وَمَا قَدَرُوا اللَّه حَقَّ قَدْرِهِ})) (شرح البخاري: ٤٣٧/١٠، وانظر:النووي: شرح مسلم، ١٦٥/٩، رقم (٤٩٩٢).وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٧٩.)

(٥) عبارة "الأصل": ((ضحك)) بدل ((يضحك)).وما أثبته من"أ".

(٦) إن هذا الرد غير مقبول؛ لأن الحجة ليست في كلام اليهود؛ بل في تصديق النبي للكلام ورضاه عنه، وهو لا يتفق مع ظاهر الحديث، وما جاء فيه من ضحك النبي ورضاه وعدم إنكاره.

(٧) هو عبد الله بن مسعود.

(٨))) وهذا ما رجحه النووي، انظر: شرح مسلم، ١٣٠/١٧.

(٩) يقول ابن حجر:بل إن ظَاهِر السِّيَاق أَنَّهُ صلى الله عليه وسلم ضَحِكَ تَصْدِيقًا لَهُ، بِدَلِيلِ قِرَاءَته الآيَة الَّتِي تَدُلّ عَلَى صِدْق مَا قَالَ الْحَبْر.(انظر: ابن حجر: فتح الباري: ٣٦٤/١٣.)

(١٠) ((أنه)) ساقطة من "الأصل".

كونه تعالى قادرًا على التصرف في هذه الأجسام العظيمة قدرة لا يدافعها دافع، [ولا يعارضها مانع] [1][2].

وذلك لأنّا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصبعه، يكون قادراً على التصرف فيه على أسهل الوجوه.

فكان ذكر الأصبع ههنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الأجسام العظيمة[3].

ونظيره قولهم : في وصف فعل من الأفعال بالسهولة واليسر، هذا العمل في كفه، بل على رأس أصبعه[4].

والمراد ما ذكرناه والله أعلم.

---

(١) ((ولا يعارضها مانع)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٣/٦٠-٦١.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٣/٦٠-٦١. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٨٠.

(٤) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٨٠. ويقول ابن فورك:يحتمل أن يكون المراد: ((إصبع بعض خلقه، ويشهد لصحة ذلك أنه لم يذكر في الخبر إصبعه بل أطلق ذلك منكرًا.)).

الفصل الثالث والعشرون
في الأنامل

هذه اللفظة ليست في القرآن، ولكنها واردة في الخبر.

وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه سلم أنه قال: ((إن الله وضع يده على كتفي، وفي رواية أخرى: ((وضع كفه على كتفي، فوجدت برد أنامله، فعلمت ما كان وما يكون))[١].

والتأويل أنّه يقال في العرف : للملك الكبير ضع يدك على رأس فلان.

والمراد: [اصرف عنايتك][٢] إليه. فقوله:((وضع يده على كتفي)) معناه: صَرّف العناية إليه[٣]. وقوله: ((فوجدت برد أنامله))، معناه: [٥٤/ب] وجدت أثر تلك العناية[٤].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، حديث معاذ بن جبل، رقم (٣١٥٩)، ٢٩/١١. وأخرجه الطبراني، عن معاذ بن جبل بلفظ قَالَ عن مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ قَالَ: ((احْتَبَسَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ غَدَاةٍ عَنْ صَلاَةِ الصُّبْحِ، حَتَّى كِدْنَا نَتَرَاءَى قَرْنَ الشَّمْسِ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيعًا فَثُوِّبَ بِالصَّلاَةِ وَصَلَّى وَتَجَوَّزَ فِي صَلاَتِه، فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ:مَا أَنْتُمْ عَلَى مَصَافِّكُمْ، ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْنَا فَقَالَ: إِنِّي سَأُحَدِّثُكُمْ، مَا حَبَسَنِي عَنْكُمْ الْغَدَاةَ إِنِّي قُمْتُ مِنْ اللَّيْلِ فَصَلَّيْتُ مَا قُدِّرَ لِي،فَنَعَسْتُ فِي صَلاَتِي حَتَّى اسْتَيْقَظْتُ فَإِذَا أَنَا بِرَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ:يَا مُحَمَّدُ أَتَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الأَعْلَى؟ قُلْتُ:لاَ أَدْرِي يَا رَبِّ، قَالَ:يَا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الأَعْلَى؟ قُلْتُ: لاَ أَدْرِي رَبِّ فَرَأَيْتُهُ **وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ صَدْرِي** فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ. فَقَالَ:يَا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الأَعْلَى؟ قُلْتُ: فِي الْكَفَّارَاتِ. قَالَ: وَمَا الْكَفَّارَاتُ ؟ قُلْتُ:نَقْلُ الأَقْدَامِ إِلَى الْجُمُعَاتِ، وَجُلُوسٌ فِي الْمَسَاجِدِ بَعْدَ وَإِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عِنْدَ الْكَرِيهَاتِ. قَالَ: وَمَا الدَّرَجَاتُ؟ قُلْتُ:إطْعَامُ الطَّعَامِ وَلِينُ الْكَلاَمِ وَالصَّلاَةُ وَالنَّاسُ نِيَامٌ. قَالَ: سَلْ. قُلْتُ: اللهمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ، وَتَرْكَ الْمُنْكَرَاتِ، وَحُبَّ الْمَسَاكِينِ وَأَنْ تَغْفِرَ لِي وَتَرْحَمَنِي،وَإِذَا أَرَدْتَ فِتْنَةً فِي قَوْمٍ فَتَوَفَّنِي غَيْرَ مَفْتُونٍ، وَأَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ وَحُبَّ عَمَلٍ يُقَرِّبُنِي إِلَى حُبِّكَ. وَقَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهَا حَقٌّ فَادْرُسُوهَا وَتَعَلَّمُوهَا.)). وأخرجه الترمذي بقريب من هذا اللفظ: كتاب: تفسير القرآن، باب: من سورة ص، رقم (٣١٥٩)، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، ٢٩/١١.والطبراني في المعجم الكبير، باب: ٤، رقم (١٦٩٧٣)، ١٠٩/٢٠.

(٢) عبارة "الأصل": ((فصرّف عنايته)).وما أثبته من "أ".

(٣) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص١٦٦.

(٤) يقول مرعي المقدسي: في قوله ((فوجدت برد أنامله)) أي ((وجدت آثار إحسانه ونعمته ورحمته في صدري، فتجلى لي عند ذلك علم ما بين السماء والأرض برحمة الله وفضل نعمته.)). (أقاويل الثقات: ص١٦٦).

فإنّ العرب يعبّرون عن وجدان الراحة واللذة، بوجدان البرد، بدليل أنّهم إذا سمعوا كلاماً طيباً يقولون : يا بردها على كبدي، وإذا أرادوا الدعاء قالوا : سقى الله تلك الديار، والله أعلم [بالصواب][١].

(١) زيادة من "أ".

الفصل الرابع والعشرون
في الجنب

قال الله تعالى: {يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ}.[الزمر : ٣٩/ ٥٦].

واعلم أنّ المرادَ من الجنبِ ههنا الرضا[١].

والسبب في حسن هذا المجاز، أنّ جنب الشيء إنما [يسمى][٢] جنباً؛ لأنه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره.

فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله تعالى، فقد جانبَ في ذلك العمل غير الله تعالى[٣]، فيصح أن يقال : أنه أتى بذلك العمل في جنب الله وهذه الاستعارة مألوفة معتادة[٤].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٧، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٣٣.

(٢) ((يسمى)) ساقطة من "الأصل".

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (جنب)، ٢٧٥/١

(٤) يقول مجاهد: في جنب الله أي في أمر الله، (انظر: الطبري: جامع البيان، ٣١٤/٢١، وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٨/١.)

يقول القاضي عبد الجبار: في جنب الله أي في طاعته وخدمته. (انظر: د/عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف ص ٢٦٥.وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.)

ويقول النسفي:((والتفريط لا يكون في الجارحة، إنما يكون في الطاعة والمضي في موجب أمره.)) (تبصرة الأدلة، ١٧٤/١.)

الفصل الخامس والعشرون
في الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر [ق ٤٥/أ].

أمّا القرآن:

فقوله تعالى: **{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}[القلم : ٦٨/ ٤٢].**

وأمّا الخبر:

فقد روى صاحب شرح السنة[١] في باب قوله تعالى: **{إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}**[الحج : ٢٢/ ١]. عن أبي سعيد الخدري[٢] أنه قال : سمعت النبي عليه السلام يقول: ((يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة، فيذهب ليسجد[٣] فيعود ظهره طبقًا))[٤].

واعلم أنّه لا حجة للقوم في هذه الآية وفي هذا الخبر.

ويدلّ عليه وجوه:

الأول: أنّه ليس في الآية أن الله يكشف عن ساقه؛ بل قال : عن ساق ذكره بلفظ ما لم يسم فاعله[٥].

والثاني: أنّ إثبات الساق الواحد للحيوان نقص، وتعالى الله عنه.

والثالث: أنّ الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور- وجلّ الإله عنه - بل نقول : المراد بالساق شدة أهوال القيامة.

يقال: قامت الحرب على ساقها، أي على شدتها [٦].

فقوله : **{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}[القلم : ٦٨/ ٤٢].** أي عن شدة[٧].

وقوله في الخبر: ((يكشف ربنا عن ساقه)). معناه ذلك[١].

---

(١) انظر: البغوي: شرح السنة: كتاب الرقاق، باب: قوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}، ١٤١/١٥- ١٤٢.

(٢) تقدمت ترجمته، ٢٩٤.

(٣) عبارة "أ": ((يسجد)) بدون اللام.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: يوم يكشف عن ساقه، رقم (٤٥٣٨).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/٣٠.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٤/٣٠ -٨٥.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٣٤، أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ١١٥. وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٧) انظر: البغوي: شرح السنة: كتاب الرقاق، باب: قوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}، ١٤١/١٥- ١٤٢.و الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٥/٣٠. والنووي: شرح مسلم، ٧٧/١٨، وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

والمقصود:يكشف عن شدة [٥٥/أ] القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها[٢].
وأضاف إلى نفسه؛ لأنه شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى، والله أعلم.

---

(١) روي عن ابن عباس أنه قال عندما سئل عن معنى هذه الآية: أي ((عن شدة وكرب))، وسئل عكرمة عن قوله: {يوم يكشف عن ساق} قال: ((إذا اشتد الأمر في الحرب قيل: كشفت الحرب عن الساق)). (انظر: البغوي: شرح السنة: كتاب الرقاق، باب: قوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}، ١٤٢/١٥).

(٢) انظر: ابن حجر: فتح الباري، ٤٧/١٤. والنووي: شرح مسلم، ٧٧/١٨، وابن جماعة: إيضاح الدليل: ص ١٣٥. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ١٧٤. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٠/١.

الفصل السادس والعشرون
في الرجل والقدم

أما الرِّجل، فروى صاحب شرح السنة[1][2] في آخر كتابه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : ((تحاجّت الجنّة والنّار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، [وقالت][3] الجنة : فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم. قال الله للجنة : إنّما أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار : إنما أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكما ملؤها. فأمّا النار فلا تمتلئ حتى يضع الله فيها رجلَه فتقول: قط قط، فهنالك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله أحداً من خلقه. وأمّا الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً.))[4].

قال صاحب شرح السنة :هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان[5].

وأما القدم : فروى صاحب هذا الكتاب عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؛ حتى يضع رب العزة قدمه فيها، فتقول: قط قط وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقاً فيسكنهم فضل الجنة.))[6].

قال صاحب شرح السنة: هذا حديث متفق على صحته [ق ٤٥/ب] أخرجه الشيخان.[7]

واعلم أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظواهرها.

ويدلّ عليه وجوه:

الأول:أنّ الجنة والنار جمادان، فكيف [يتقدّر] [8] فيهما المحاجة والمخاصمة؟

فإن قالوا: الله تعالى يجعلهما من الأحياء.

---

(١) ((السنة)) ساقطة من "أ".

(٢) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: قول الله عز وجل: {يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد}، ١٥/٢٥٦-٢٥٧.

(٣) في الأصل: ((فقالت)) وما أثبته من "أ".

(٤) أخرجه البخاري: كتاب: تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، باب: قوله: هل من مزيد، رقم (٤٤٧٢)، ومسلم: كتاب:الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، باب: النار يدخلها الجبارون..، رقم (٥٠٨٣).

(٥) الشيخان: البخاري ومسلم. انظر: البغوي: شرح السنة، ١٥/٢٥٧.

(٦) تقدم تخريجه ص ٦١.

(٧) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: قول الله عز وجل: {يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد}، ١٥/٢٥٧.

(٨) ((يتقدر)) ساقطة من الأصل.

فنقول:إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما، امتنع حصول هذه المحاجة؛ لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب.

وعلى هذا التقدير لا تبقى تلك المحاجة[١].

وأيضاً إذا علم الله تعالى أنّه إذا خلق الحياة فيهما فهما يقدمان على المحاجة، [٥٥/ب] ولا تنقطع تلك المحاجة إلا إذا وضع قدمه في النار، فكان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما لئلا تحصل هذه الفتنة.[٢]

والثاني: أنّ هذا الحديث يقتضي أنه تعالى ما كان عالماً بمقدار أهل الثواب والعقاب، فلا جرم خلق الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة.

فلا جرم احتاج [إلى] [٣] أن يخلق للجنة خلقاً آخر وأن يضع قدمه في النار[٤].

والثالث: أنّه تعالى إذا كان له رجل، فالظاهر أنه لا يضع [تلك][٥] الرجل في النار؛ لأنه لو وضع رجله في النار، فإن انطفأت النار، فقد زال العذاب عن أهل النار وهو غير جائز.

وإن بقيت النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في [تلك][٦] الرجل، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وإن قالوا : أنه يبقى الاحتراق في أبدان الكفار ويصون رجل نفسه[٧] عن النار والاحتراق.

فنقول: إذا قدر على ذلك، فلم لم يقدر على أن يغني المواضع الخالية من جهنم حتى لا يصير ملجأ إلى وضع القدم فيها[٨]؟

والرابع: أنّ النار إنما تطلب بقوله:**{هَلْ مِنْ مَزِيدٍ}**[ق: ٣٠/٥٠] الذين يستحقون العذاب.

---

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٦٢.

(٢) يقول ابن حجر:))يقول اِبْن بَطَّال عن المهلب:يَجُوز أ َنْ يَكُون هَذَا الْخِصَام حَقِيقَة، بِأَنْ يَخْلُق اللّهفِيهمَا حَيَاة وَفَهْمًا وَكَلاَ مًا، وَاللّه قَادِر عَلَى كُلّ شَيْء، وَيَجُوز أ َنْ يَكُون هَذَا مَجَازًا.)) (ابن: حجر: فتح الباري، ٢٢/٢١.)

(٣) ((إلى)) ساقطة من الأصل.

(٤) يقصد الرازي: أن الأخذ بظاهر هذا الحديث يفضي إلى ما قاله، وهو محال في حق الله تعالى. (انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٦٢.)

ويقول النسفي: أي يضع الجبار قِدمه بكسر القاف، أي ((من كان في قِدم علمه من الكفار))

(بحر الكلام، ص ١٠٩.)

(٥) في النسختين وردت ((ذلك)) والصحيح ما أثبته وهو ما جاء في المطبوع.

(٦) في النسختين وردت ((ذلك)) والصحيح ما أثبته وهو ما جاء في المطبوع.

(٧) عبارة "الأصل": ((الله)) بدل ((نفسه)).وما أثبته من"أ" وهو الموافق للمطبوع.

(٨) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٦١.

فذلك الرجل إذا لم يكن مستحقاً للعذاب، لم يكن وضع [تلك][١] الرجل جواب عن [قولها][٢]: {هل من مزيد}[٣].

والخامس: أنّه تعالى إن قدر على إسكات جهنم عن تلك المطالبة، فلم لم يسكتها؟ وإن لم يقدر على إسكاتها، فهذا يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره، وذلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأخسّهم.

والسادس: أنذ نصّ القرآن يدلّ على أنّ جهنّم تمتلئ من المكلفين قال تعالى{لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ}[هود: ١١/ ١١٩].

وقال لإبليس{لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ}[ص: ٣٨/ ٨٥]. وهذا على خلاف قولهم: أنّ جهنّم إنّما تمتلئ من رجل الله - تعالى عنه علواً كبيراً[٤]- [ق ٤٦/أ].

فثبت بهذه الوجوه أنّ هذه الأخبار ضعيفة جداً[٥].

ثم نقول: إن بتقدير صحتها، فهذه الألفاظ محتملة للتأويل[٦].

فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة، صح أن يقال : إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة [٥٦/أ] ووضع قدمه فيها[٧].

---

(١) في النسختين وردت ((ذلك)) والصحيح ما أثبته وهو ما جاء في المطبوع.

(٢) في النسختين وردت ((بقوله)) والصحيح ما أثبته وهو ما جاء في المطبوع.

(٣) يقول ابن حجرفِي هذا الْحَدِيث دَلاَلَة عَلَى اِتِّسَاع الْجَنَّة وَالنَّار بِحَيْثُ تَسَع كُلّ مَنْ كَانَ وَمَنْ يَكُون إِلَى يَوْم الْقِيَامَة وَتَحْتَاج إِلَى زِيَادَة وهذا معنى قوله(هل من مزيد). (انظر: فتح الباري، ٢٢/٢١.)

(٤) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٦٢.

(٥) يقول ابن جماعة: إن كثيراً من العلماء جزم بضعف هذه الأحاديث وإن أخرجها الإمامان البخاري ومسلم، وذلك لأنهما ومن روياه عنه غير معصومين، وأيضاً لمخالفتهما الأدلة العقلية والنقلية على تنزيه الله تعالى.

وابن خزيمة وإن كان إماماً في النقل والحديث، فهو عن النظر في العقليات وعن التحقيق بمعزل. (انظر: إيضاح الدليل، ١٦١-١٦٢.).

وترى الباحثة: أنّ تضعيف الأحاديث التي رواها البخاري ومسلم ليس بالأمر الهين، ولا يصّح تضعيف هذه الأحاديث لمجرد أن ظاهرها غير مراد، وكان الأولى بالإمام الرازي أن يؤوّل هذه الأحاديث على وجه يليق بذات الله تعالى، كما فعل ذلك في كثير من الآيات والأحاديث، لا أن يضعّف هذه الأحاديث ويتهم رواتهم بالكذب، لا سيما إذا كان من روى هذه الأحاديث الإمامان البخاري ومسلم، كيف وإن صحيحيهما يعتبران أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى؟ كما أن الإمام الرازي ليس من المحدثين وليس له دراية كبيرة بعلم الحديث وصحته، كما أن هذا يفتح باب القول بالهوى، ويؤدي إلى التشكيك في صحة أحاديث

= رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٦) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٦٠.

(٢) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ٢٩٩/٢.

ويقال في المجاز المتعارف الظاهر لك: قدم مبارك، فضع قدمك فيها حتى تنصلح ويزول الشر.

فهذا المجاز سائغ [١]، وحمل اللفظ عليه محتمل[٢] والله أعلم.

ومن هذا الباب ما روى أنه عليه السلام قال : ((لمّا قضى بين خلقه، استلقى على قفاه، ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى، ثم قال : لا ينبغي لأحد أن يفعل مثل هذا.))[٣]

والتأويل: أنّ المباشر لعمل إذا تممه استلقى على قفاه [٤]، فعبر النبي عليه السلام عن تتميم الأمن بهذه العبارة.

وكذا القول في وضع إحدى الرجلين على الأخرى[٥] [والله أعلم][٦].

---

(١) عبارة "أ": ((فهذا مجاز شائع)).

(٢) انظر: وجوه تأويل هذا الحديث: ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٣٤وما بعدها.

(٣) أخرجه البيهقي: الأسماء والصفات، باب: في القدم والرجل، رقم (٧٣٨)، ٢٠٣/٢.وقال عن هذا الحديث: حديث منكر ولم أكتبه إلا من هذا الوجه، وفيه فليح بن سليمان وهو مع كونه من شرط البخاري ومسلم، فلم يخرجا حديثه هذا في الصحيح .

(٤)انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص ١٢٩.

يقول البيهقي: معنى قوله (استلقى) يحتمل أن يكون بمعنى ألقى، فيكون معناه أنه ألقى بعض السماوات فوق بعض. (انظر: الأسماء والصفات: ٣٠٨/٢.)

(٥) يقول ابن فورك: يحتمل أن يكون المعنى: ((أن الله عزوجل خلقهم فريقين وزوجين شقياً وسعيداً، وغنياً وفقيراً، وصحيحاً وسقيماً،فسمى كل صنف منها رجلاً ، وقوله:((ثم وضع إحداهما على الأخرى)) أي أنه رفع قوماً على قوم، فجعل بعضه ملوكاً، وبعضهم عبيداً، وبعضهم سادة للخير والمحنة.)) (مشكل الحديث، ص ١٣٠).

(٦) زيادة من "أ".

الفصل السابع والعشرون
في الضحك

هذا الوصف لم يرد به القرآن، لكنه ورد في[1] الخبر [أنه][2] روى صاحب شرح السنة[3] في باب : آخر من يخرج من النار، عن بن مسعود حديثًا طويلاً في صفة من أخرجه الله بفضله من النار [قال][4] : ((فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أي رب أدخلنيها، فيقول الله : يا بن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها، فيقول : أي رب أتستهزئ مني وأنت رب العالمين، فضحك بن مسعود وقال : ألا تسألوني مم [أضحك][5]؟ فقالوا : ممّ تضحك ؟فقال : هكذا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، [فقالوا][6]: ومم يضحك رسول الله فقال : من ضحك رب العالمين حين قال: أتستهزئ مني وأنت رب العالمين، فيقول الله : إني لا أستهزئ منك[7] وأنا على ما أشاء قدير.))[8].

وذكر أيضًا في أول هذا الباب حديثًا طويلاً [9]، عن أبي هريرة إلى أن قال : ((ثم يقول يا[10] رب أدخلني الجنة فيقول الله: أولستَ قد زعمتَ أن لا تسألني غيرُه ؟ ويلك يا بن آدم ما أغدرك ؟ فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن الله له بالدخول في الجنة.))[11]

اعلم: أنّ حقيقة الضحك على الله تعالى محال[12].

ويدلّ عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى :{وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى}[النجم :٤٣/٥٣]. فبين أن اللائق به أن يُضحك ويُبكي.

فأمّا الضحك والبكاء فهما لا يليقان به [٥٦/ب].

---

(١) ((في)) ساقطة من "أ".

(٢) ((أنه)) ساقطة من "الأصل".

(٣)انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الحوض وهو الكوثر، ١٨٨/١٥.

(٤) ((قال)) ساقطة من "الأصل".

(٥) عبارة "الأصل": ((تضحك)).وما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((وقالوا)).وما أثبته من "أ".

(٧) ((منك)) ساقطة من "أ".

(٨) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: آخر أهل النار خروجاً، رقم (٢٧٤).

(٩) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الحوض، ١٧٥/١٥.

(١٠) ((يا)) ساقطة من "أ".

(١١) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، رقم (٦٨٨٥).

(١٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧١/١.

والثاني: أن الضحك تشنّج يحصل في جلدة الوجه، مع حصول الفرح في القلب وهو على الله محال[1] [ق ٤٦/ب].

والثالث: لو جاز الضحك عليه، لجاز البكاء عليه. وقد التزمه بعض الحمقى وزعم أنه بكى على أهل طوفان نوح. وهذا جهل شديد، فإنه تعالى هو الذي خلق ذلك الطوفان، [فإن][2] كرهه فلم خلقه ؟ [وإن][3] لم يكرهه فلم بكى عليه ؟.

والرابع: أن الضحك إنما يتولد من التعجب، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب ، وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال.

إذا ثبت هذا فنقول: وجه التأويل فيه من وجوه:

الأول: أنّ المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل.

فقوله : ((ضحكت من ضحك الرب)) أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

والثاني: أن يكون المراد: أنّه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، لكان هذا القول مضحكًا له[4].

والثالث: أن يحمل الضحك على حصول الرضا والإذن[5]. وهذا نوع من الاستعارة مشهور.

وأمّا حديث أبي هريرة وهو أن العبد يقول : ((لاَ تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ فَيَضْحَكُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ))[6].

فيجوز أن يكون قد وقع الغلط في الإعراب.

وكان الحق ((فيُضحِكَ الله منه)) أي يُضحك الله الملائكة من ذلك القول [7].

والذي يدل على أن ما ذكرناه محتمل: أنَّ أبا هريرة وأبا سعيد الخدري، اختلفا في قدر عطية ذلك الرجل. فقال أبو سعيد :يعطيه الله ذلك المطلوب

---

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٩.

(٢) ((فإن)) ساقطة من "الأصل".

(٣) عبارة "الأصل": ((فإن)).وما أثبته من "أ".

(٤) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٩.

(٥) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٦٩. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧١/١. والنووي: شرح مسلم، ٤٣/٣، والسيوطي: الديباج على مسلم، ٤٨٧/٤، ت: أبو اسحاق الحويني الأثري، دار: ابن عفان، السعودية، ط١، ١٩٩٦. والنسفي: تبصرة الأدلة، ١٧٦/١.

(٦) تقدم تخريجه، ص٣٥٦.

(٧) انظر: السندي: حاشية السندي على ابن ماجه، رقم (١٧٧)، ١٦٧/١. والسيوطي: الديباج على مسلم، ٤٨٧/٤.

وعشرة أمثاله.

وقال أبو هريرة:يعطيه الله ذلك ومثله معه.

وهذا الاختلاف بينهما في هذا الحديث مذكور في كل كتب الأحاديث[1].

فلمّا لم ينضبط هذا الموضع من الخبر، فجواز عدم الضبط في ذلك الإعراب أولى، والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر: السيوطي: الديباج على مسلم، ٢٢٨/١.

الفصل الثامن والعشرون
في الفرح

عن النعمان بن بشير(١) عن النبي عليه السلام أنّه قال : ((للهُ أفرح [٥٧/أ] بتوبة العبد من العبد، إذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ، وراحلته عليها زاده ومزاده، إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك، وإذا وجدها فرح بذلك، فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد.))(٢).

وقال عليه السلام : ((لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر، إلا يتبشبش الله إليه حين يخرج، كما يتبشبش أهل الغائب بغيابهم إذا قدم عليهم.))(٣)

والتأويل : هو أنّ الراضي بالشيء يفرح به، فسمي الرضا بالفرح(٤).

---

(١) النعمان بن بشير (ت: ٦٥هـ) هو النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي. صحابي، يكنى أبا عبد الله. كريماً جواداً شاعراً. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن خالد بن عبد الله بن رواحة وعمر وعائشة. استعمله معاوية على الكوفة ثم على حمص. وعندما خالفه أهلها، أخرجوه منها واتبعوه وقتلوه، رضي الله عنه وأرضاه. (انظر: ابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابي، ٤٤٠/٦، وابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤٧٢/١.)

(٢) أخرجه مسلم ولفظه ((لَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ حَمَلَ زَادَهُ وَمَزَادَهُ عَلَى بَعِيرٍ ثُمَّ سَارَ حَتَّى كَانَ بِفَلَاةٍ مِنْ الْأَرْضِ، أَدْرَكَتْهُ الْقَائِلَةُ فَنَزَلَ فَقَالَ تَحْتَ شَجَرَةٍ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنُهُ وَانْسَلَّ بَعِيرُهُ فَاسْتَيْقَظَ فَسَعَى شَرَفًا فَلَمْ يَرَ شَيْئًا، ثُمَّ سَعَى شَرَفًا ثَانِيًا فَلَمْ يرَ شَيْئًا، ثُمَّ سَعَى شَرَفًا ثَالِثًا فَلَمْ يَرَ شَيْئًا، فَأَقْبَلَ حَتَّى أَتَى مَكَانَهُ الَّذِي قَالَ فِيهِ، فَبَيْنَمَا هُوَ قَاعِدٌ إِذْ جَاءَهُ بَعِيرُهُ يَمْشِي حَتَّى وَضَعَ خِطَامَهُ فِي يَدِهِ، فَلَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ الْعَبْدِ مِنْ هَذَا حِينَ وَجَدَ بَعِيرَهُ عَلَى حَالِهِ.)) أخرجه مسلم، كتاب: التوبة، باب: فِي الْحَضِّ عَلَى التَّوْبَةِ وَالْفَرَحِ بِهَا، رقم (٤٩٣٠) وأخرجه الترمذي بلفظ: ((لَلَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ أَحَدِكُمْ مِنْ رَجُلٍ بِأَرْضِ فَلَاةٍ دَوِيَّةٍ مَهْلَكَةٍ، مَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا زَادُهُ وَطَعَامُهُ وَشَرَابُهُ وَمَا يُصْلِحُهُ، فَأَضَلَّهَا فَخَرَجَ فِي طَلَبِهَا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ قَالَ: أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِي الَّذِي أَضْلَلْتُهَا فِيهِ فَأَمُوتُ فِيهِ، فَرَجَعَ إِلَى مَكَانِهِ فَغَلَبَتْهُ عَيْنُهُ فَاسْتَيْقَظَ، فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَ رَأْسِهِ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ وَمَا يُصْلِحُهُ.))، كتاب: صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب، منه، رقم (٢٤٢٢)، ٣٨/٩. وقَالَ الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم (٨٠٠٠)، ٤٢/١٧. وابن ماجه: كتاب: المساجد والجماعات، باب: لزوم المساجد وانتظار الصلاة، رقم (٧٩٢)، ٢٣/٣.والحاكم في المستدرك، وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ٣٣٢/١. وقال البوصيري: ((هذا إسناد صحيح)). (البوصيري: مصباح الزجاجة، ١٦٩/١، دار الجنان ـ بيروت.)

(٤) يقول البيهقي: الفرح الذي يتعارفه الناس من نعوت بني آدم غير جائز على الله عز وجل، وإنما معناه الرضى، ومعنى قوله: (لله أفرح) أي أرضى بالتوبة وأقبل لها. (انظر:

وهذا هو الكلام في البشاشة[1]. [ق ٤٧/أ]

ومن هذا الباب: قوله عليه السلام : ((عجب ربكم من شاب ليست له صبوة))[2].

وفي حديث آخر : ((عجب ربكم من الكم[3] وقنوطكم[4]))[1].

الأسماء والصفات: ٣٣/٣-٣٤، وابن فورك: مشكل الحديث، ص٢٠٢-٢٠٥.)

(١) البشاشة:انشراح الصدر بالشيء وفرح القبول له. وأصل البشاشة في اللقاء: هو الملاطفة في المسألة والإقبال عليه. يقالُ: بَشَّ به أي سُرَّ وفَرِح، وكذلك تَبَشْبَشَ إذا سُرَّ به وانْبَسَطَ. . والبشبشة من الله عز وجل الرضا والإكرام.(انظر: الأزدي: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ص١٩٨، مكتبة السنة - القاهرة - مصر، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.وابن الجزري: غريب الحديث، ٧٣/١، ت: د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م. يقول: المناوي: إن معنى قوله: (إلا تبشبش الله له) ((أي أقبل عليه وتلقاه ببره وإكرامه وإنعامه.)) (التيسير بشرح الجامع الصغير، ٦٧٣/٢، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، ط٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، **والسيوطي: شرح سنن ابن ماجه، ص٥٨، قديمي كتب خانة – كراتشي.**

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، حديث عقبة بن عامر الجهني، رقم (١٦٧٣١)، ٢٤١/٣٥. والطبراني: المعجم الكبير، باب: ٤، رقم (١٤٥٤٠)، ٣٠٩/١٧. وأبو يعلى في مسنده، رقم (١٧٤٩)، ٢٨٨/٣ وقال عنه الهيثمي: إسناده حسن. (انظر: مجمع الزوائد، ٢٧٠/١٠.)

(٣) في النسختين وردت (الكم)، وذكر ابن فورك هذا الحديث في كتابه (مشكل الحديث وبيانه) بلفظ: ((عجب ربكم من إياسكم وقنوطكم.))، انظر:ص٢٠٧. ويقول أبو عُبيد: ((المُحدِّثون رَوَوْه: من إِلِّكم، بكسر الألف، والمَحْفوظ عندنا: من أَلِّكم، بالفتح، وهو أشْبه بالمصادر، كأنه أراد: من شِدّة قُنُوطكم. ويجوز أن يكون من قولك: ألّ يَئِلّ ألاًّ، وأَلَلاً، وأَلِيلاً، وهو أن يرفع الرَّجُل صَوْتَه بالدُّعاء، ويَجأر.)) **(الأزهري: تهذيب اللغة، ٣١٣/١٥، وانظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ١٩/٢٨، مادة(ألّ)، وابن منظور: لسان العرب، ٢٣/١١، مادة(ألّ)) ويقول ابن الجوزي: ((عجب ربكم من إِلِّكُمْ: المحدثون يقولونه: بكسر الألف والأجودُ فَتْحُها وفي معناه قولان: أحدهما من شدّة قُنوطِكُم، والثاني: من رفع أصواتكم والدُّعاء. ورواه بعضُهم (من أَزْلكم) والأزل الشدّة، فكأنّه أراد من شدّة قنوطكم.)) (غريب الحديث، ٣٦/١، وانظر: الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري أبو أحمد، تصحيفات المحدثين، ٣٩٣/١، ت: محمود أحمد ميرة، الناشر: المطبعة العربية الحديثة، سنة النشر ١٤٠٢هـ، القاهرة، والبغوي: في شرح السنة، ٣٦٦/١٤.**

(٤) عبارة "أ": ((وفيوطكم)).

وفي حديث آخر : ((عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل))(٢).

وفي حديث آخر: ((عجب ربكم من ثلاثة، القوم إذا اصطفوا في الصلاة، والقوم إذا اصطفوا في قتال المشركين، ورجل يقوم إلى الصلاة في جوف الليل))(٣).

وقرئ : {بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ} [الصافات : ٣٧/ ١٢]-بضم التاء- وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى(٤).

---

(١) لم أجد هذا الحديث في كتب السنة لا الصحيحة ولا الموضوعة، وإنما ذكره ابن فورك في مشكل الحديث، انظر:ص٢٠٧، وأورده الزيلعي في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ١٧٥/٣، وقال عنه حديث غريب، والبغوي: في شرح السنة، ٣٦٦/١٤.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم (٧٦٧١)، ٢١٢/١٦.وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: ذكر العلة التي من أجلها قال صلى الله عليه وسلم: « أوليس خياركم أولاد المشركين، رقم (١٣٤). وأخرجه البخاري بلفظ((عَجِبَ الله مِنْ قَوْمٍ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فِي السَّلاَسِلِ))، كتاب: الجهاد والسير، باب: الأسارى في السلاسل، رقم (٢٧٨٨).

(٣) ورد عند ابن ماجه بلفظ قريب، ولكن ليس فيه لفظ عجب وهو حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ إ: نَّ اللَّهيَضْحَكُ إِلَى ثَلاَثَةٍ، لِلصَّفِّ فِي الصَّلاَةِ، وَلِلرَّجُلِ يُصَلِّي فِي جَوْفِ اللَّيْلِ، وَلِلرَّجُلِ يُقَاتِلُ أُرَاهُ قَالَ خَلْفَ الْكَتِيبَةِ.)) أخرجه ابن ماجه: كتاب: المقدمة، باب: فيما أنكرت الجهمية، رقم (١٩٦). وقال الهيثمي: رواه البزار وفيه محمد بن أبي ليلى وفيه كلام كثير لسوء حفظه لا لكذبه)) (الهيثمي: مجمع الزوائد: ٢٥٦/٢) .

(٤) وهي قراءة علي وعبد الله بن عباس وابن مسعود من الصحابة رضي الله عنهم، وهي قراءة متواترة قرأ بها حمزة والكسائي وخلف، وقال القرطبي: قرأ بها الكوفيون إلا عاصماً، واختارهما أبو عبيد والفراء. (انظر: ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ٣٩٦/٢، ت: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧٢/١٥. وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٩/١.)

ويقول ابن فورك: أن التأويل على هذه القراءة يحتمل وجهين: إما أن يراد به أنه جازاهم على عجبهم لما قالوا:{هذا شيء عجاب}[ص: ٥]وذلك كما في قوله تعالى:{فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}[البقرة:١٩٤/٢]وهذه طريقة معروفة عند العرب في تسمية جزاء الشيء باسمه. والوجه الثاني: أن يراد به النبي ﷺ، ويكون المعنى كما في قوله تعالى:{إن الذين يؤذون الله ورسوله}[الأحزاب/٥٥].(انظر: مشكل الحديث وبيانه، ص ٢٠٨-٢٠٩.)

واعلم أنّ التأويل هو: أنّ[1] التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر، فإذا عظّم الله فعلاً إمّا في كثرة ثوابه، أو في كثرة عقابه، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه[2] ، والله أعلم.

---

(١) ((أن)) ساقطة من "أ".

(٢) يقول البيهقي: ((قد يكون العجب بمعنى وقوع ذلك العمل عند الله عظيمًا، فيكون معنى قوله (بل عجبتُ)) أي: بل عظم فعلهم عندي)) (الأسماء والصفات: ٢٧/٣. وانظر: ابن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد، ص٦٠. و ابن فورك: مشكل الحديث، ص ٢٠٨-٢٠٩، والرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٩/١.)

ويقول ابن الجوزي: ((إنما يتعجب الآدمي من الشَّيْءِ إذا عَظُمَ مَوْقِعُهُ عِنْدَه فَأَخْبَرَهُم سبحانه وتعالى بما يعرفون ليعلموا مَوْقِعَ هذه الأَشَيَاءَ عِنْدَه)) (غريب الحديث، ٧١/٢).

الفصل التاسع والعشرون
في الحياء

قال{إنَّ الله لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}[البقرة : ٢٦/٢].

وروى سلمان[١] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((إن الله تعالى حيي كريم، يستحيي إذا رفع العبد[٢] إليه يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً))[٣].

اعلم: أنّ الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم به. واشتقاقه من الحياة. يقال: حيي الرجل، كما يقال : نسي وخشي، وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء.

جعل الحييُ لما يعتريه من الانكسار، والتغير متنكس القوة، منتقص الحياة، ولهذا يقال : فلان هلك حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب [٥٧/ب] حياء [٤].

إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من تأويله[٥]، **وفيه وجهان:**

الأول: وهو أنّ القانون الكلي في أمثال هذه الصفات : أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأغراض لا على بدايات الأعراض[٦][٧].

---

(١) سلمان الفارسي: (ت: ٣٦هـ)هو أبو عبد الله، كان يسمي نفسه سلمان الإسلام.، ويعرف بسلمان الخير. أصله من مجوس أصبهان، قرأ كتب الفرس والروم واليهود، ولما علم سلمان بخبر الإسلام، قصد النبي ﷺ بقباء وسمع كلامه، ولازمه , أول مشاهده الخندق وهو الذي أشار بحفره في غزوة الأحزاب، ولم يفته بعد ذلك مشهد مع رسول الله ﷺ وكان خيراً فاضلاً حبراً عالماً بالشرائع وغيرها، زاهداً متقشفاً. له في كتب الحديث ٦٠ حديثاً. (انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ١٩١/١.وابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ٣٩٣/٣.)

(٢) ((العبد)) ساقطة من "أ".

(٣) أخرجه الترمذي: كتاب: الدَّعَوَاتِ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: في دعاء النبي ﷺ، رقم (٣٤٧٩)، وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، ٤٦٨/١١. وأخرجه أبو داود: كتاب: الصلاة، باب: الدعاء، رقم (١٢٧٣). وابن ماجه، كتاب: الدعاء ، باب: رفع اليدين في الدعاء، رقم (٣٨٥٥).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٢/٢.

(٥) عبارة "أ": ((التأويل)).

(٦) عبارة "أ" ((نهاية الأغراض لا على بدايات الأعراض)).

(٧) . انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١-١٣٠، ٢١١/١، ١٢٢/٢.

مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح[١].

وأما النهاية فهي أن يترك[٢] الإنسان [ق ٤٧/ب] ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته؛ بل المراد [هو] [٣] ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، [٤] وكذلك الغضب له مبدأ، وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية [وهو][٥] إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب [فليس المراد هو ذلك المبدأ][٦].

أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام؛ بل المراد تلك النهاية، وهي إنزال العقاب.[٧] فهذا هو القانون الكلي[١].

---

(١). انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١، ٢١١/١.)

(٢) عبارة "أ": ((يذكر)).

(٣) ((هو)) ساقطة من "الأصل".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١-١٣٠، ٢١١/١، ١٢٢/٢.

يقول البيهقي: (إنّ معنى قوله تعالى: (إن الله لا يستحيي، أي: لا يترك، لأن الحياء سبب للترك، وإن المعصية تترك للحياء كما تترك للإيمان، وعلى هذا يكون معنى قوله صلى الله عليه وسلم: ((إن الله تعالى حي كريم يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفراً)) أي أنه لا يترك يدي العبد صفرا إذا رفعهما إليه، ولا يخليهما من خير، لا على معنى الاستحياء الذي يعرض للمخلوقين. (انظر: الأسماء والصفات: ٥٢/٣، وابن فورك: مشكل الحديث، ص٣١٥.)

(٥) عبارة "الأصل": ((وهي)).وما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((فليس المراد ذلك هو المبدأ)).وما أثبته من "أ.

(٧) (انظر: الغزالي: فيصل التفرقة، ص ٣٠. وهذا ما ذهب إليه الأشعري: حيث يقول: إن غضب الله تعالى يراد به إرداته تعالى لعذابهم.(انظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣٠). ويقول الإمام الباقلاني: إنّ الله سبحانه وتعالى: ((غضبه على من غضب عليه، ورضاه عمن رضي عنه، هما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك)).(تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٤٧، ت: أحمد حيدر، المؤسسة الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧.والإنصاف، ص ٦.) وهذا خلاف ما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم من إثبات الغضب والرضا وسائر الصفات التي توهم تغيرات نفسية، صفات حقيقية لله تعالى.(انظر: ابن تيمية: رسائل وفتاوى ابن تيمية، الرسالة الأكملية، ١١٩/٦.)

و يقول ابن القيم: ((والقرآن مملوء بذكر سخطه وغضبه على أعدائه، وذلك صفة قائمة به يترتب عليه العذاب واللعنة لا أن السخط هو نفس العذاب واللعنة)) (مدارج

والثاني: أنّ الذي لا يجوز على الله تعالى من جنس هذه الأوصاف، فهل يجوز ذكرها على سبيل النفي عن الله ؟

قال بعضهم :**[أنه]** [٢] لا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي؛ بل يجب أن يقال : إنه تعالى لا يوصف به، فأمّا أن يقال : أنه لا يستحيي ويطلق ذلك فمحال؛ لأنّه يوهم نفي ما يجوز عليه، وما ذكره تعالى في كتابه من قوله : **{لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ}** [البقرة :٢/ ٢٥٥] **:** وقوله[٣]**:{لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}** [الإخلاص : ٣]. فهو وإن كان في صورة النفي؛ لكنه ليس بنفي في الحقيقة؛ بل المراد منه: نفي صحة الاتصاف بها.

وكذا قوله :**{مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ}**[مريم : ١٩/ ٣٥]. وقوله : **{مَا اتخذ الله مِن وَلَدٍ}** [المؤمنون:٩١/٢٣]. وقوله: **{وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ}** [الأنعام :٦/ ١٤].

وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه، جاز أن يطلق في المخاطبة؛ بل الحق أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع في حق الله تعالى.

وقال آخرون لا بأس [٥٨/أ] بإطلاق هذا النفي؛ لأنّ هذه الصفات منتفية عن الله سبحانه، فكان الإخبار عن عدمها صدقاً فوجب أن يجوز ذلك.[٤]

بقي أن يقال : أنّ الإخبار عن انتفائها يقتضي صحتها عليه، إلا أنا نقول :

السالكين، ٢٥٤/١. دار الكتب، بيروت، ١٣٩٢هـ).

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٩/١-١٣٠، ٢١١/١، ١٢٢/٢.

وإن هذا القانون الذي قال به الرازي، هو الذي ذهب إليه مسبقاً الإمام الباقلاني، حيث يقول: ((إن قال قائل: فما الدليل على أن غضب الباري جل وعز ورضاه ورحمته وسخطه، هو إرادته لإثابة المرضي عنه ولمنفعة من رضي عنه وعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره، قيل له: الدليل على ذلك أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادة للنفع والضر، أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس، والرضى السكون بعد تغير الطبع، ولا يجوز أن = يكون الباري جل وعز ذا طبع يتغير وينفر ويسكن، ولا ممن يألم ويرق من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضادة له أو منافرة لصفاته لما قام من الدليل على أنه ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستضر، فثبت بذلك أن رضاه وغضبه وسخطه إنما هي إرادته وقصده إلى نفع من المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك.)) (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ص ٤٨-٤٩.)

(٢) ((أنه)) ساقطة من "الأصل".

(٣) ((قوله)) ساقطة من "أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٢/٢.

هذه الدلالة ممنوعة، فإن الإخبار عن عدم الشيء لا دلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو ممتنع عليه؛ بل لو قرن باللفظ ما يدلّ على انتفاء الصحة أيضاً[١]، كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان في إزالة [الإيهام] [٢]، وليس يلزم من كون غيره أحسن منه، كونه في نفسه قبيحاً، والله أعلم[٣].

(١) ((أيضًا)) ساقطة من "أ".

(٢) عبارة "الأصل": ((الإبهام)).وما أثبته من "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٢/٢.

الفصل الثلاثون
فيما يتمسكون به في إثبات الجهة [ق ٤٨/أ] لله تعالى[١].

تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار.

أما القرآن فمن عشرة أوجه:

الأول: التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش.

الثاني: التمسك[٢] بالآيات المشتملة على لفظ الفوق. قال تعالى: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} [الأنعام : ٦/ ١٨]. وقال: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً}[الأنعام : ٦/ ٦١]. وقال: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ}[النحل : ١٦/ ٥٠].

الثالث: الآيات المشتملة على لفظ العلو. كقوله:{وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ}[البقرة:٢/٢٥٥]. وقوله:{وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}[سبأ:٣٤/٢٣]. وقوله:{سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى}[الأعلى: ٨٧ /١]. وقوله:{إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى}[الليل : ٩٢/ ٢٠].

وأيضاً: تواتر النقل بهذا الذكر وهو قوله : **((**سبحان ربي الأعلى**))**[٣].

الرابع: الآيات المشتملة على لفظ العروج إليه والصعود منه. قال تعالى:{تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ}[المعارج : ٧٠/ ٤]. وقال: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ}[فاطر : ٣٥/ ١٠].

الخامس: الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل.

[قالوا] [٤]:وهي كثيرة تزيد على المائتين في حقّ القرآن المبين[١]، والروح

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٣/٢. وقد استدل ابن تيمية بأدلة العلو والاستواء على إثبات الفوقية المكانية لله تعالى، وكذلك بأدلة النزول على إثبات الحركة والانتقال لله تعالى، تعالى الله عن ذلك. (انظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، رسالة في الاستواء والعلو، ١٣٦/٥وما بعدها.

(٢) ((التمسك)) ساقطة من "أ".

(٣) هذا الخبر هو جز من حيث أخرجه مسلم، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَافْتَتَحَ الْبَقَرَةَ فَقُلْتُ: يَرْكَعُ عِنْدَ الْمِائَةِ، ثُمَّ مَضَى فَقُلْتُ: يُصَلِّي بِهَا فِي رَكْعَةٍ فَمَضَى فَقُلْتُ:يَرْكَعُ بِهَا ثُمَّ افْتَتَحَ النِّسَاءَ فَقَرَأَهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرَانَ فَقَرَأَهَا. يَقْرَأُ مُتَرَسِّلاً ، إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وَإِذَا مَرَّ بِسُؤَالٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِتَعَوُّذٍ تَعَوَّذَ. ثُمَّ رَكَعَ فَجَعَلَ يَقُولُ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ، فَكَانَ رُكُوعُهُ نَحْوًا مِنْ قِيَامِهِ. ثُمَّ قَالَ: سَمِعَ اللَّه لِمَنْ حَمِدَهُثُمَّ قَامَ طَوِيلاً قَرِيبًا مِمَّا رَكَعَ ثُمَّ سَجَدَ فَقَالَسُبْحَانَ رَبِّيَ الأَعْلَى فَكَانَ سُجُودُهُ قَرِيبًا مِنْ قِيَامِهِ.)) أخرجه مسلم: كتاب: الصلاة، باب: استحباب تطويل القراءة في الصلاة، ١٧١/٤، (١٢٩١).

(٤) ((قالوا)) ساقطة من "الأصل".

الأمين(٢)، والملائكة المقربين، (٣) والتوراة والإنجيل(٤).

السادس: الآيات المقرونة بحرف إلى مع أنها لانتهاء الغاية. منها قوله تعالى: **{إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}[القيامة : ٧٥/ ٢٣].** وذلك يقتضي انتهاء النظر إليه. وقوله:**{ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ}[الأنعام : ٦/ ١٦٤].** وقوله:**{وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ}**[آل عمران : ٣/ ٢٨]. وقوله:**{ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ}**[الفجر : ٨٩/ ٢٨].

السابع: [٥٨/ب] قوله تعالى: **{كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ}** [المطففين : ٨٣/ ١٥].

والحجاب إنما يصح في حق من يكون جسمًا وفي (٥)جهة، حتى يصير محجوبًا بسبب شيء آخر.

الثامن: الآيات المشتملة على أنه في السماء. قال تعالى:**{أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}[الملك : ٦٧/ ١٧].** وقال:**{قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ}**[النمل:٢٧/٦٥].

التاسع: الآيات المشتملة على الرفع إليه. قال تعالى في حق عيسى عليه السلام : **{إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ}[آل عمران : ٣/ ٥٥].** وقال : **{وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ}**[النساء : ٤/ ١٥٨].

العاشر: الآيات المشتملة على العندية. كقوله: **{إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ}**[الأعراف : ٧/ ٢٠٦].

وقوله: **{عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ}**[القمر : ٥٤/ ٥٥]. وقوله: **{رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ}[التحريم : ٦٦/ ١١].** وقوله: **{فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ}[فصلت : ٤١/ ٣٨].** وقوله: **{وَمَنْ عِنْدَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ}[الأنبياء : ٢١/ ١٩].**

فهذه بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى.

قالوا: والذي يدل على أنها محكمة غير متشابهة، أنها في [غاية](٦) الكثرة

---

(١) كقوله تعالى:{إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف: ١٢/٢]وقوله: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا} [طه: ٢٠ /١١٣].

(٢) كقوله تعالى:{نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ} [الشعراء: ٢٦/١٩٣]

(٣) كقوله تعالى: { يُنَزِّلُ الْمَلاَئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاتَّقُونِ} [النحل: ١٦/٢] وقوله:{مَا نُنَزِّلُ الْمَلاَئِكَةَ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ} [الحجر: ١٨ /٨].

(٤) كقوله تعالى: { نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ} [آل عمران: ٣/٣]

(٥) عبارة "أ": ((في)).بدون ((و)).

(٦) ((غاية)) ساقطة من "الأصل".

وقوة الدلالة.

فلو كانت من المتشابهات، [ق ٤٨/ب] لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها، فحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك، علمنا أنّها محكمة لا متشابهة[١].

وأمّا الأخبار فكثيرة[٢]:

الخبر الأول: ما رواه أبو داود في باب الرد على الجهمية[٣] والمعتزلة، عن جبير بن محمد بن مُطعِم[٤] عن أبيه عن جده قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا[٥] رسول الله: نهكت الأنفس، وجاع العيال، وهلكت الأموال، فاستسق لنا ربك، فإنا نستشفع بالله عليك وبك على الله.

فقال النبي عليه السلام: سبحان الله سبحان الله، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال : ويحك أتدري ما الله ؟ إن شأنه أعظم من ذلك، إنه لا يستشفع به على[٦] أحد، إنه لفوق سمواته على عرشه، وإنه عليه لهكذا، وأشار وهب بيده مثل القبة عليه، وأشار أبو الأزهر[٧] [أيضا][٨] أنه ليئط به أطيط[٩] الرحل[١٠] بالراكب))[١١].

---

(١) انظر: ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٤/٥.

(٢) استدل ابن قدامة المقدسي، بهذه الأحاديث وغيرها على أن الله في السماء فوق عرشه. (انظر: إثبات صفة العلو، ص ٤٥- ٦٠.)

(٣) الجهمية: تقدم ترجمتها، انظر: ص٩١.

(٤) جبير بن محمد بن مطعم: (ت: ٥٩ هـ)) بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي، أبو عدي: صحابي، كان من علماء قريش وسادتهم. أسلم يوم الفتح وقيل عام خيبر. أجار رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من الطائف من دعاء ثقيف، وكان أحد الذين قاموا في شأن الصحيفة التي اكتتبتها قريش على بني هاشم. توفي في خلافة معاوية رضي الله عنه وأرضاه.(انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٦٩/١.)

(٥) ((يا)) ساقطة من "أ".

(٦) ((به)) ساقطة من "أ".

(٧) أبو الأزهر:(ت: ١٩٧هـ) هو الحجاج بن سليمان بن أفلح الرعيني، القمري، روى عن مالك والليث.(انظر: ابن حجر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ١١٧٦/٣، وجمال الدين أبى الحجاج يوسف المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ٢٨٧/٢٥. ت: د/ر بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة.)

(٨) ((أيضًا)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٩) الأطيط: صوت الإبل، والمراد الإبل.وقيل: صوت المحمل. (انظر: ابن حجر: فتح الباري هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص٧٨. ٣ ومحمد شمس الحق آبادي: عون المعبود، ١١/١٣، **دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ١٤١٥ هـ.**

(١٠) الرَّحلُ: ما يوضع على ظهر البعير للركوب.ويسمى: كور الناقة. (انظر: شمس الحق آبادي: عون المعبود، ١١/١٣.)

(١١) أخرجه أبو داود: كتاب: السنة، باب: في الجهمية، رقم (٤١٠١)، وأخرجه أبو عوانة في

الخبر الثاني: روى صاحب شرح السنة[١] في باب سعة رحمة الله عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال : ((لمّا قضى الله [٥٩/أ] الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي سبقت غضبي))[٢].

الخبر الثالث: ما أخرج في الصحيح عن عمرو بن الحكم[٣] أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله : إنذ جارية لي كانت ترعى غنماً لي[٤] فجئتها، ففقدت شاة فسألتها، فقالت : أكلها الذئب، فأسفت عليها فلطَمتُ وجهها، وعليّ رقبة أفأ عتقها ؟

فقال لها رسول الله : أين الله ؟ فقالت : في السماء، قال : من أنا؟ قالت : أنت رسول الله، فقال عليه السلام : أعتقها فإنها مؤمنة[٥])).

قالوا : وهذا يدلّ على التصريح من الرسول عليه السلام بأن الله في السماء[٦].

وأما المعقول: فقد تقدم قولهم : إنّا نعلم بالضرورة أنّ كل موجودين فلا بد وأن[٧] يكون أحدهما[٨]حالاً في الآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات.

وتقدّم الاستقصاء[٩] في الجواب عنه.

وأمّا الوجوه المركّبة من العقل والسمع فوجهان:

مسنده، باب: زيادات = في الاستسقاء، رقم (٢٠٢٦)، ٣٥٧/٥. والبيهقي: الأسماء والصفات، باب: لا يستشفع به على أحد، رقم (٨٤٥)، ٤٢٠/٢. وقال الحافظ الذهبي عن هذا الحديث: ((هذا حديث غريب جداً فرد، و ابن إسحاق حجة في المغازي إذا أسند، و له مناكير و عجائب)) (انظر: روضة المحدثين، رقم (٤٤٣٥)، ١٠/١٠.) وقال البيهقي: هذا حديث ينفرد به محمد بن إسحاق بن يسار، عن يعقوب بن عتبة، وصاحبا الصحيح لم يحتجا به. (انظر: الأسماء والصفات، ٤٢٠/٢.)

(١) انظر: البغوي: شرح السنة، كتاب الرقاق، باب: الرجاء وسعة رحمة الله عز وجل، ٣٧٥/١٤.

(٢) تقدم تخريجه، ص٢٧٧.

(٣) عمرو بن الحكم: القضاعي ثم القيني.بعثه رسول الله ﷺ عاملاً على بني القين، فلما ارتدت قضاعة كان عمرو بن الحكم وامرؤ القيس بن الأصبغ، ممن ثبت على الإسلام ويقول ابن عبد البر ((لا أعرف له غير ذلك)) (انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٣٦٣/١، وابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ٦٢٢/٤)

(٤) ((لي)) ساقطة من "أ".

(٥) أخرجه مسلم: كتاب: الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٨٣٦).

(٦) يقول البيهقي: في السماء أي **على العرش فوق السماء**. (انظر: الأسماء والصفات، ٤٢٥/٢.)

(٧) عبارة "أ": ((أن))بدون الواو.

(٨) ((أحدها)) ساقطة من "أ".

(٩) ((الاستقصاء)) ساقطة من "أ".

الأول: أنّ قصة المعراج، تدل على أن المعبود مختص بجهة الفوق.
وربّما تمسكوا في هذا المقام بقوله تعالى: {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى}[النجم : ٢٣/ ٩]. وهذا يدلّ على أنّ ذلك الدنو بالجهة [(١)]، ثم قال : {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى}[النجم : ٢٣/ ١٠].
هذا يدلّ على أنّ ذلك الدنو إنما كان من الله سبحانه، وهذا يدلّ على أنّه تعالى [ق ٤٩/أ] مختص بجهة الفوق[(٢)].
الثاني: تمسكوا بقول فرعون:{يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى}[غافر : ٤٠/ ٣٦] ثم إن موسى ما أنكر عليه هذا الكلام، فدل ذلك على أن الإله في السماء[(٣)]. فهذه جملة ما يتمسكون به في هذا الباب والله أعلم.
واعلم أنّ لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان[من الجواب][(٤)]:
النوع الأول: أن نقول للكرّامية : أنتم ساعدتمونا على أن [ظواهر][(٥)] القرآن وإن دلّت على إثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى، فإنه يجب القطع بنفيها عن الله والجزم بأنه تعالى منزه عنها، وما ذلك إلاّ لأنّه لمّا قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى، وجب القطع [٥٩/ب] بتنزيه الله عنها والجزم بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر.
فكذا في هذه المسألة، نحن ذكرنا الدلائل [(٦)] العقلية القاطعة، في أنّه تعالى يمتنع أن يكون مختصًّا بالمكان والجهة والحيز[(٧)].
وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأنّ مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسكتم بها، شيء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى.
وهذا إلزام قاطع وكلام قوي، اللهم إلا[(٨)] أن يقولوا: إن تلك الدلائل العقلية التي تمسكتم بها ليست قطعية؛ بل هي محتملة، فحينئذ يجب علينا أن نتكلم

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٠٩/١٤. ويقول أبو سعيد النيسابوري: هذه الآية ليس فيها حجة على أن الله في جهة فوق؛ ((لأن موسى عليه السلام سمع الكلام على الطور، وكان ميعاده الطور، ولم يدل على أن الله تعالى على الطور.)) (الغنية في أصول الدين، ص٧٩.)
(٢) استدل ابن تيمية بهذه الآيات على أن الله تعالى بذاته في السماء فوق عرشه. (انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة، ١٢٥٢/٤.)
(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥٦/٢٧، انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة، ١٢٤٥/٤.
(٤) ساقطة من الأصل.
(٥) عبارة "الأصل": ((ظاهر)).وما أثبته من "أ".
(٦) عبارة "أ": ((بالدلائل)).
(٧) عبارة "أ": ((الخبر)).
(٨) ((إلا)) ساقطة من "أ".

معهم في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها.

فثبت بهذا الطريق أنّا متى بينا أنّ تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية، لم يقدر الكرامي على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر. وهذا كلام في غاية القوة.

وعند هذا نختار مذهب السلف [١]، ونقول : لمّا عرفنا بتلك القواطع العقلية أنّه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات إثبات الجهة لله تعالى، فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أنّ مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هو[٢]. وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد والله ولي التوفيق.

الطريق الثاني: أن نتكلم على كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل.

أمّا الذي تمسكوا به[٣] **أولاً:** وهو الآيات السّتة الدالة على استواء الله على العرش [٤].

---

(١) مذهب السلف في آيات الصفات: هو ل إقرار هذه الصفات وإمرارها وإجراؤها على الظاهر بغير تكييف ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل. و أنه تعالى مدعو بأسمائه الحسنى وموصوف بصفاته التي سمي ووصف بها نفسه ووصفه بها نبيه ﷺ وأنه عز وجل استوى على العرش بلا كيف. (انظر: الشوكاني: التحف في مذهب السلف، ص55. والإسماعيلي أبو بكر أحمد ابن إبراهيم: اعتقاد أئمة الحديث، ص ٥٠، ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة الرياض، ط١، ١٤١٢هـ. وعبد السلام بن إبراهيم اللقاني: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٢.

(٢) عبارة "أ": ((ما هي)).

(٣) ((به)) ساقطة من "أ".

(٤) يقول ابن تيمية مبيناً معنى الاستواء: ((لله تعالى استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين، فان الله لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء؛ بل هو الغنى عن كل شيء.)) (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، الإربلية، رسالة في الاستواء والنزول حقيقة، ١٩٩/٥.)

ويبين ابن تيمية معنى قوله: (لله تعالى استواء على عرشه حقيقة) فيقول: ((أما قول السائل ما معنى كون ذلك حقيقة، فالحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه.)) (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، الإربلية، رسالة في الاستواء والنزول حقيقة، ٢٠٠/٥.)

واستدل بهذه الآيات و الأخبار الإمام أبو الحسن الأشعري على استواء الله تعالى استواء يختص العرش دون الأشياء كلها، ونفى أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والقدرة وأنكر على من قال ذلك. واستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية. (انظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة، ص ٩٧ومابعدها، ت: بشر محمد عيون.ومقالات الإسلاميين، ص ٢١١.ورسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣١. وانظر: اللاكائي: أصول اعتقاد أهل السنة، ٣٩٩/٣، وابن تيمية: رسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في الاستواء والعلو، ٥٧٩/٥.ابن خزيمة: والتوحيد، باب ذكر استواء خالقنا العلي الأعلى، ١٤٩/١.، والدارمي:

فنقول : إنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش [١].

ويدلّ عليه وجوه[٢]:

الأول: [ق ٤٩/ب] أن ما قبل هذه الآية هو قوله تعالى :{تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلاَ } [طه : ٢٠/ ٤]. وقد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الجهات والأحياز[٣].

الثاني: أن ما بعد هذه الآية هو قوله تعالى :{لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ}[طه : ٢٠ / ٦]. وقد بينا أن السماء هو الذي له سمو وفوقية[٤].

وكل ما كان [في][٥] [٦٠/أ] جهة فوق، فهو سماء، وإذا كان كذلك، فقوله :{له ما في السموات}. يقتضي أن كل ما كان حاصلاً في جهة فوق، كان في السماء.

وإذا كان كذلك، فقوله :{له ما في السماوات}.يقتضي أن كل ما كان حاصلاً في جهة فوق[٦] فهو ملك لله تعالى ومملوك له، فلو كان هو الله تعالى مختصاً بجهة فوق، لزم كونه مملوكًا لنفسه وهو محال[٧].

الرد على الجهمية، ص ١٨، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٨هـ.والباقلاني: تمهيد الأوائل، ص ٢٦٠. والذهبي: مختصر العلو، ص ١٠٠، ت: الألباني.)

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤، والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦١/١.

ويقول الغزالي: ((الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن، لزم منه كون المتمكن جسماً مماساً للعرض، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال.)) (قواعد العقائد، ص ١٦٨.)

ويقول أبو سعيد النيسابوري: ((والاستواء بمعنى الاستقرار، يقتضي سبق الاضطراب والانزعاج وذلك محال في وصفه.)) (الغنية في أصول الدين، ص ٧٨.)

(٢) انظر: النسفي: بحر الكلام، ص ١١٧، في استحالة أن يكون الاستواء بمعنى الاستقرار.

(٣) وذلك أن الله تعالى حكم بكونه خالقًا لكل السموات في قوله:{تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلاَ } فلو كان سبحانه وتعالى فوق العرش، لكان سماء لسكان أهل العرش، ولكان خالقًا لنفسه وذلك محال.

وبهذا يكون معنى قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى}أي أنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض، بمعنى أنه أظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلقه السموات والأرض. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤).

(٤) انظر: الرازي: ٩٤/١٤.

(٥) ((في)) ساقطة من "الأصل".

(٦) قوله: ((كان في السماء وإذا كان كذلك، فقوله: {له ما في السماوات}.يقتضي أن كل ما كان حاصلاً في جهة فوق)) ساقط من "أ".

(٧) انظر: الرازي: ٩٤/١٤.

فثبت أنّ ما قبل قوله:{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}وما بعده، ينفي كونه تعالى مختصاً بشيء من الأحياز والجهات، وإذا كان كذلك، امتنع أن يكون المراد بقوله :{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه:٥/٢٠] هو كونه مستقراً على العرش.[١]

الثالث: إنّ ما قبل هذه الآية وما بعدها، مذكور لبيان كمال[٢] قدرة الله وغاية عظمته في الإلهية ونفاذ التصرف، لأن قوله : {تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلاَ }[طه : ٢٠ / ٦]. لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيئة [٣].

وقوله :{لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى}[طه : ٢٠/ ٦]. بيان أيضاً لكمال ملكه والهيبة [٤].

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله تعالى : {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه : ٢٠ / ٥]. بياناً لكمال الهيبة ونفاذ قهره وقدرته، لا أن يكون بياناً لكونه مستقراً على العرش، وإلا لزم أن يكون ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، وذلك غير جائز[٥].

فأمّا إذا حملناه على كمال استيلاء الله[٦] على العرش الذي هو أعظم الموجودات المحدثة، لكان[٧] ذلك موافقاً لما قبل هذه الآية ولما بعدها، فكان هذا الوجه أولى[٨].

الرابع: أنّ الجالس على العرش، لا بدّ وأن[٩] يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم كونه في نفسه مؤلفاً مركباً، وذلك على الله محال.[١٠]

---

(١)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، ٩٤/١٤.

ويقول الماتريدي بعد أن ذكر مذاهب العلماء في معنى الاستواء: ((أن إضافة كلية الأشياء إليه وإضافته عز وجل إليها، يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال، ... وأن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان.)) (التوحيد، ص٦٩.)

(٢) ((كمال)) ساقطة من "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨/٢٢.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨/٢٢.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٦) عبارة "أ": ((استيلائه)).

(٧) عبارة "أ": ((كان)) بدون اللام.

(٨))) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٥٧.

(٩) في "أ" ((أن)) بدون ((و).

(١٠) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.

الخامس: أنّ الجالس على العرش، إن قدر على الحركة والانتقال، كان محدثاً؛ لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون، كان محدثًا، وإن لم يقدر [ق٥٠/أ] على الحركة والسكون، كان محدثًا، وإن لم يقدر على الحركة كان كالمربوط؛ بل كالزمن بل أسوأ حالاً منه، فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه [وفي] [١] حدقته أمكنه ذلك، وهو غير ممكن في حق معبودهم.[٢] [٦٠/ب].

السادس: أنّه لو حصل في العرش، فإن حصل في سائر [الأحياز][٣] لزم كونه مخالطًا للقاذورات والنجاسات، وإن لم يكن كذلك، كان له طرف ونهاية والزيادة والنقصان على ذلك الطرف جائز، فكان اختصاصه بذلك القدر لأجل مخصّص، وذلك على إله العالم محال[٤].

السابع: قوله:{وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثمانية} [الحاقة:١٧/٦٩] فلو كان العرش مكانًا لمعبودهم، لكان الملائكة الذين يحملون العرش يكونون حاملين لإله العالم، وذلك غير معقول؛ لأنّ الخالق هو الذي يحفظ المخلوق، أمّا المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله. [٥]

لا يقال:هذا إنّما يلزم إذا كان الإله معتمداً على العرش متوكئًا عليه، ونحن لا نقول ذلك؛ لأنّا نقول: فعلى هذا التقدير لا يكون الإله مستقراً على العرش؛ لأنّ الاستقرار على الشيء إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه، ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على الأرض قلنا : أنّه مستقر على الأرض، ولا نقول : الأرض مستقرة عليه، وما ذاك إلا لأنّ ذلك الشيء معتمد [٦] على الأرض، والأرض غير معتمدة عليه.

فلو لم يكن الإله معتمداً على العرش، فحينئذ لا يكون مستقراً على العرش، وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة.

الثامن: أنّه سبحانه كان ولا عرش ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يصر محتاجاً إلى ما كان غنياً عنه. فيستحيل أن يقال : أنه سبحانه صار مستقراً على العرش بعد أن لم يكن كذلك[٧][٨].

---

(١) عبارة "الأصل": ((وحدقته)) بدون ((في)).وما أثبته من "أ".
(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.
(٣) عبارة "الأصل": ((الأجسام)).وما أثبته من "أ".
(٤)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.
(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢.
(٦) عبارة "أ": ((معتمداً)) بالنصب، والصحيح ما جاء في الأصل، لأنها خبر (إن) المرفوع.
(٧) ((كذلك)) ساقطة من "أ".
(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦/٢٢، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٤.

فظاهر[١] الآية يقتضي أنّه صار مستقراً عليه بعد أن لم يكن كذلك، لأنه تعالى قال :{ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الأعراف : ٧/ ٥٤]وكلمة ثم للتراخي.[٢]

التاسع: أنّ ظاهر قوله تعالى :{نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}[ق: ٥٠/ ١٦]. وقوله:{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}[الحديد : ٥٧/ ٤]. وقوله : {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ}[الزخرف : ٤٣/ ٨٤].

ينفي كونه مستقراً على العرش [٣]، وليس تأويل هذه الآيات لنفي الآيات [٦١/أ] التي تمسكوا بها على ظواهرها أولى من العكس[٤].

العاشر: أنّ الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها، تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات[٥] [ق٥٠/ب] وإذا ثبت هذا، ظهر أنه ليس المراد من

---

(١) في "أ" ((وظاهر)). بدل ((فظاهر)).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١/١٧.

(٣) يقول الرازي في دلالة هذه الآية الأخيرة: أنها من أدل الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء،لأنه تعالى بيّن بهذه الآية{وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ}أن نسبته إلى السماء بالإلهية كنسبته إلى الأرض، فلما كان إلهاً للأرض مع كونه غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلهاً للسماء مع أنه لا يكون مستقراً فيها. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢٧.)

(٤) يقول ابن تيمية: ((سلف الأمة وأئمتها، أئمة أهل العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة من غير تحريف للكلم عن مواضعه، اثبتوا أن الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه وهم بائنون منه، وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية)) (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، رسالة في العلو والاستواء، ١٢٦/٥).

ويُفهم من كلام ابن تيمية: أنّ الله تعالى فوق عرشه بذاته، ومع عباده بعلمه ونصرته، والله أعلم وينسب ابن تيمية إلى الإمام أحمد ابن حنبل القول: بأن الله تعالى فوق عرشه بذاته. (انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٤١٧/٢).

وقد بيّنا فيما سبق أنّ أحمد ابن حنبل لم يقل ذلك، فإنه عندما سئل عن الاستواء قال: (هو كما أخبر لا كما يخطر للبشر) (انظر: أبو بكر الحصيني: دفع شبه من شبه وتمرد، ص١٢. و عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص٤.وأحمد بن حنبل: العقيدة، ص١٠٨.)

و سئل الإمام أحمد قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال: ((تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منه شيء إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية [ليس كمثله شيء وهو السميع البصير] [الشورى: ١١/٤٢.] ومن تكلم في معناها ابتدع.)) (عبد الواحد التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، ص١٧.)

وسُئل الإمام الأشعري عن الاستواء، فقال:((إن الله عز و جل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار)) (الإبانة، ١٠٥/١، ت:د/فوقية حسين).

(٥) انظر: في الدلائل العقلية على كونه سبحانه منزه عن الأحياز والجهات، الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٣/١٤-٩٣، ٦/٢٢ومابعدها.

الاستواء الاستقرار(١)، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة وجريان أحكام الإلهية (٢).

وهذا مستقيم على قانون اللغة(٣)

قال الشاعر(٤):

قد[(٥) استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق(٦)

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٦/١٨.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧/٢٢، ١٨٦/١٨، والغزالي: قواعد العقائد، ص ١٦٧. ود/عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٦.وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦- ٢٢٧. يقول ابن تيمية منكرًا على من قال: أن الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة: ((وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية أن معنى قوله: {الرحمن على العرش استوى}: أنه استولى وملك وقهر، وأنه في كل مكان، وجحدوا أن يكون على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا بالاستواء إلى القدرة، فلو كان هذا كما ذكروا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله قادر على كل شيء)) (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٣/٥.)

((وسئل محمد بن جعفر عن قول الله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} قال: من زعم أن الله استوى على العرش استواء مخلوق على مخلوق فقد كفر، ومن اعتقد أن الله استوى على العرش استواء خالق على مخلوق، فهو مؤمن. والذي يكفي في هذا أن يقول إن الله استوى على العرش من غير تكييف.))(اللاكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٤٠٣/٣.).

(٣) انظر: الرازي: مختار الصحاح، (مادة سوا) ١٥٦/١. و ابن منظور: لسان العرب، مادة (سوا)، ٤٠٨/٤١. يقول ابن تيمية مبطلاً أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء: ((والمبطل لتأويل من تؤل استوى بمعنى استولى وجوه: أحدها: أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين، ... بل أول من قال ذلك: بعض الجهمية والمعتزلة...... الثاني: أن معنى هذه الكلمة مشهور، ولهذا لما سئل ربيعة بن أبى عبد الرحمن ومالك بن أنس عن قوله: {الرحمن على العرش استوى} قالا: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، ولا يريد أن الاستواء معلوم في اللغة دون الآية، لأن السؤال عن الاستواء في الآية كما يستوي الناس.الثالث: أنه إذا كان معلوماً في اللغة التي نزل بها القرآن كان معلوماً في القرآن)). (كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٤/٥).

(٤) هو قول الجوهري، انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (سوا)، ٤٠٨/٤١.و مرتضى: تاج العروس، مادة (سوا)، ٨٤٤٤/١.

(٥) ساقطة من الأصل.وأثبتها من "أ".

(٦) انظر: المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ١٥٤١/٢، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩١م. و الثعالبي: يتيمة الدهر، ٢٧٦/٥، ت:د/مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

والذي يقرِّر ذلك أن الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعادتهم، ألا ترى أنّه تعالى قال : {وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ}[الروم:٣٠/٢٧]. وقال :{يُخَادِعُونَ اللَّه وَهُوَ خَادِعُهُمْ}[النسا :٤/١٤٢]. وقال :{وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّه}[آل عمران : ٣/ ٥٤]، وقال :{اللَّه يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ}[البقرة : ٢/ ١٥]والمراد في الكل: أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والمكّارين والمستهزئين [١].

فكذا ههنا المراد من الاستواء على العرش : التدبير بأمر الملك والملكوت [٢].، ونظيره: أن القيام أصل للانتصاب، ثم يذكر بمعنى الشروع في الأمر كما يقال : قام بالملك.[٣] فإن قيل: هذا التأويل[٤] غير جائز لوجوه[٥]:

الأول: أنّ الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى محال.[٦]

الثاني: أنّه إنما يقال : فلان استولى على كذا، إذا كان له منازع ينازعه فيه، وذلك في حق الله محال[٧].

الثالث: أنّه إنّما يقال : فلان استولى على كذا، إذا كان المستولى عليه

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٣/٢-٦٤.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (سوا)، ٤٠٨/٤١.و مرتضى: تاج العروس، مادة (سوا)، ٨٤٤٤/١.

(٤) التأويل لُغَةً: الْمَرْجِعُ مِنْ آلَ إِلَيْهِ الأَمْرُ أَيْ رَجَعَ. قيل: مَأْخُوذٌ مِنْ الإِيَالَةِ وَهِيَ السِّيَاسَةُ. يُقَالُ: فُلاَنٌ آيِلٌ عَلَيْنَا، أَيْ سَائِسُنَا، فَكَانَ الْمُؤَوِّلُ بِالتَّأْوِيلِ، كَالْمُتَحَكِّمِ السَّائِسِ عَلَى الْكَلاَمِ الْمُتَصَرِّفِ فِيهِ.

والتَّأويلُ: تفسيرُ ما يَؤُولُ إليه الشيء. قَالَ تَعَالَى:{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللَّهُ} أَيْ لاَ يَعْلَمُ الآجَالَ وَالْمُدَدَ إلاَّ اللَّه،وَاشْتِقَاقُ الْكَلِمَةِ مِنْ الأَوْلِ، وَهُوَ الْعَاقِبَةُ وَالْمَصِيرُ.(انظر: ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص١٩٣، ت: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، ١٣٨٢هـ.و الزبيدي: تاج العروس، مادة (أول). ٦٨٥٤/١.)

واصطلاحاً: صَرْفُ الْكَلاَمِ عَنْ ظَاهِرِهِ إلَى مَعْنًى يَحْتَمِلُهُ.

وقيل: ((هُوَ احْتِمَالٌ يُعَضِّدُهُ دَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنْ الظَّاهِرِ)).(الزركشي: البحر المحيط، ٢٦/٣، وانظر: الشنقيطي: منهج الدراسات لآيات وأسماء الصفات، ص٦٣.)

وحدّه بعض الفقهاء بقولهم: ((هو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه)) (ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص٦٠.).

(٥) انظر : هذه الوجوه، الرازي: مفاتيح الغيب، ٧/٢٢.

(٦) انظر: ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٦/٥.وابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠٨.

(٧) انظر: ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٧/٥.

موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لأن[١] العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

الرابع: أنّ الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة[٢].

والجواب : أنّ مرادنا من الاستيلاء : القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع، وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها.[٣]

وأمّا تخصيص العرش بالذكر ففيه [٦١/ب] **وجهان**:

الأول: أنّه أعظم المخلوقات فخص بالذكر لهذا السبب [٤].

كما أنّه خصه[٥] بالذكر في قوله : {**وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** }[التوبة : ٩/

---

(١) عبارة "أ": ((ولأن)) بزيادة الواو.

(٢) انظر: ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، رسالة في العلو والاستواء، ١٤٥/٥. .ويقول الإمام الجويني: إن فائدة تخصيص العرش بالذكر، أنه أعظم المخلوقات ، فلهذا اختصه الله تعالى بالذكر تنبيهاً له عما دونه.(انظر: الإرشاد: ص ٤١، وانظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٢٧.)

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧/٢٢. والأولى أن يقال في الاستواء كما قال الإمام الماتريدي: ((وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: {ليس كمثله شيء}[الشورى: ١١/٤٢] فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول ب {الرحمن على العرش استوى}[طه: ٥/٢٠]، على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه.)) (التوحيد، ص٧٠.) ويقول جمال الدين بن سعيد النيسابوري (ت٥٩٣ ﻫ) في الاستواء: ((استواؤه على العرش حق وصدق، ونحن نؤمن ونعتقد على الوجه الذي أراده ولا نشتغل بكيفيته))(أصول الدين، ص٧٥).

ولكن في حال وجد المشبهون والمجسمون مدخلا لهم في هذه الآيات والأحاديث إلى تشبيه الله تعالى بخلقه، فعندها يجب تأويل هذه الآيات بما يليق به سبحانه.

يقول الغزالي: ((واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل، كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى: وهو معكم أينما كنتم} إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم، ... لأنه لو ترك على ظاهره ، للزم منه المحال ، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن، لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرض، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.))(قواعد العقائد: ص١٦٨) .

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٠/١٧، وأحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧. و قال أبو سعيد النيسابوري: فائدة تخصيص العرش بالذكر: ((أن العرش أعظم المخلوقات، فإذا قدر عليه علم من طريق التنبيه أنه قادر على ما هو دونه.)) (الغنية في أصول الدين، ص٧٧.)

(٥) عبارة "أ": ((خص)) بالهاء.

١٢٩]لهذا المعنى[١].

الثاني: قال الشيخ الغزالي في كتاب (إلجام العوام) : السبب في هذا التخصيص هو أنّه تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش، فإنه تعالى لا يحدث صورة في العالم ما لم يحدثها في العرش، كما لا يحدث النقّاش والكاتب صورة كلمة على البياض، ما لم يحدثها في الدماغ؛ بل لا يحدث صورة البناء في الخارج، ما لم يحدث صورته في الدماغ. [ق ٥١/أ] فبواسطة القلب والدماغ، يدبر الروح أمر عالمه الذي هو بدنه، فكذلك بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم[٢].

واعلم أنّ هذا الكلام مبني[٣] على أصول الحكماء، فهو[٤] أن تأثير الباري في العقل، وتأثير العقل في تدبر العالم العلوي، وتأثير العالم العلوي في العالم السفلي وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة.[٥]

أما الذي ذكروه ثانياً: وهو التمسك [بالآيات][٦] المشتملة على ذكر الفوقية[٧] فجوابه:

إن لفظ الفوق كما ورد بمعنى الفوق في الجهة، فقد ورد بمعنى الفوق في الرتبة [والقدرة] [٨][٩]. قال تعالى :{وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}[يوسف :٧٦/١٢].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٨/١٦.والماتريدي: التوحيد، مسألة بيان العرش، ص٧٠.

(٢) انظر: الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص١٦، المطبعة الإعلامية القاهرة، ١٣٠٣هـ.

(٣) عبارة "أ": ((مبنية)).

(٤) عبارة "أ": ((وهو)).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٨/١٤.

(٦) في الأصل ((بالآية)) بدل ((الآيات)) وما أثبته من "أ".

(٧) استدل ابن تيمية وابن القيم بهذه الآيات و بأدلة العلو والاستواء على إثبات الفوقية المكانية لله تعالى، وعلى أنه تعالى بجهة فوق) (انظر: انظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، رسالة في الاستواء والعلو، ١٣٦/٥وما بعدها، وابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠٨).

(٨) ((القدرة)) ساقطة من "الأصل".

(٩) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/١٢، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٨.

ويقول اللاكائي في شرحه لاعتقاد أهل السنة والجماعة: إنّ هذه الآيات التي فيها ذكر الفوقية لله تعالى تدل على:((أنه تعالى في السماء، وعلمه بكل مكان من أرضه وسمائه، وروى ذلك من الصحابة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة، ومن التابعين: ربيعة بن أبي عبد الرحمن وسليمان التيمي ومقاتل بن حيان، وبه قال من

{وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ}[الأعراف: ١٢٧/٧]. {يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}[الفتح : ٤٨: ١٠]. **والمراد** بالفوق في هذه الآيات:الفوقية بالقوة والقدرة(١).

وقال تعالى :{بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}[البقرة : ٢/ ٢٦]. أي أزيد منها في صفة الصغر والحقارة. (٢)

وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوق في الجهة، وللفوق في الرتبة، فلم حملتموه على الفوق في الجهة(٣)؟. والذي يدلّ على أنّ المراد بلفظ الفوق ههنا الفوق بالقدرة والمكنة(٤) وجوه:

الأول: وهو قوله تعالى: {**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**}[الأنعام : ٦/ ١٨]. والفوقية المقرونة بالقهر، هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة (٥)، بدليل أن [الحارس] (٦) قد يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال أنه فوق السلطان(٧).

الثاني: أنّه تعالى وصف نفسه بأنّه مع عبيده. [٦٢/أ] فقال : {إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ}[النحل : ١٦/ ١٢٨]. مع المحسنين مع الصابرين. {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}[الحديد : ٥٧: ٤]. {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}[ق: ٥٠/ ١٦]. {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ} [البقرة : ٢/ ١٨٦]{مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ}[المجادلة : ٥٨/ ٧].

فإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات، على المعية بمعنى العلم والخفظ والحراسة (٨)، فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم، على الفوقية

الفقهاء، مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد ابن حنبل)). (انظر: أبو القاسم اللاكائي: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، ٣٨٨/٣.)

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٥/٢٨-٧٦، ١٢/ ١٤٥.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٤/٢، وتفسير ابن كثير: ٢٠٧/١.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٩/٢٠. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص.١٠٨

(٤) عبارة "أ": ((والمملكة)).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/١٢، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٨.

(٦) عبارة "الأصل": ((الحارثين)).وما أثبته من"أ".

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٨/٢٠. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٩.والبابرتي: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٩٣-٩٤.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٧/٢٩، والنسفي: بحر الكلام، ص ١٢١. وروى اللاكائي ((عن أحمد بن حنبل أنه سئل عن قوله: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}[الحديد:٤/٥٧] وقوله:{مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ}[المجادلة: ٤/٥٨]، قال: علمه عالم بالغيب والشهادة، علمه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة وسع كرسيه السموات والأرض بعلمه.))(شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٤٠٢/٣.)

بالقهر والقدرة والسلطان[1]؟.

الثالث: أنّ الفوقية الحاصلة بسبب الجهة، ليست صفة المدح؛ لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز لعينها وذاتها، وحاصلة للمتمكن في ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز.

فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح، لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى.[2]

لا يقال : يلزمكم أن تقولوا : القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى، لأنا نقول القدرة صفة القادر [ممتنعة][3] الوجود بدونه، بخلاف الحيز والجهة فإنه غني عن التمكن.[ق ٥١/ب] فثبت أنّ الكمال والفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم.

وأما قوله في صفة الملائكة :{يخافون رَبَّهُمْ مِّن فَوْقِهِمْ}[النحل : ٥٠/١٦]. فعنه جواب آخر وهو أنه يحتمل أن يكون قوله : {من فوقهم} صلة لقوله :{يخافون} أي يخافون من فوقهم ربهم، وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم [4][والله أعلم][5].

وأمّا الذي ذكروه ثالثًا: وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو. فالجواب: إن لفظ العلو كما[6] يستعمل في العلو بسبب الجهة، فقد يستعمل أيضًا في العلو بسبب القهر والقدرة[7].

فإنّه يقال : السلطان أعلى حالاً من غيره، ويكتب في أمثلة السلاطين : الديوان الأعلى، ويقال لأوامرهم:الأمر الأعلى، ويقال لمجالسهم : المجلس الأعلى. والمراد في الكل : العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المكان والجهة

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢/١٣، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٠.

(٢) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٩.

(٣) عبارة "الأصل": ((وممتنعة)) بزيادة الواو.وما أثبته من"أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٨/٢٠، وأبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٨. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٩. ويقول الشاطبي في الموافقات في معنى هذه الآية: أن ذلك جرى على ما اعتادوا عليه في اتخاذ الآلهة في الأرض، فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهاً على نفي ما ادعوه في الأرض، وليس فيه دليل على إثبات الجهة. (انظر: الموافقات في أصول الشريعة، ٣٥١/٣، كتاب الأدلة الشرعية، المسألة الثانية، ت: عبد الله دراز، الناشر: دار المعرفة – بيروت.)

(٥) زيادة من "أ".

(٦) عبارة "أ": ((قد)).

(٧) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٠.

.[1]

وأيضا قال سبحانه [٦٢/ب] لموسى :{لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى}[طه : ٢٠/٦٨]. وقال :{وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ}[آل عمران : ٣/ ١٣٩].وقال :{وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا}[التوبة : ٩/ ٤٠].

وقال فرعون:{أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى}[النازعات : ٧٩: ٢٤]. والعلو في كل هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى القدرة في الجهة. [2] والذي يدلّ على [أنّ المراد][3] ما ذكرناه **وجوه:**

الأول: أنّه تعالى قال :{سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى}[الأعلى : ٨٧/ ١].فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه، والجهة شيء سواه، فوجب أن تكون ذاته أعلى من الجهة، وما كان أعلى من الجهة، يمتنع أن يكون علوه بسبب الجهة. فثبت أن علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة[4].

لا يقال : الجهة ليس بشيء موجود حتى يدخل تحت قوله :{سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى} [الأعلى:١/٨٧]؛ لأنا نقول: قد بينا في باب الدلائل العقلية أنها لا بد أن تكون أمراً موجوداً.[5]

الثاني :[وهو][6] أنّه تعالى، لو كان في جهة فوق، فإما أن يكون له في جهة فوق نهاية،

وإمّا أن لا يكون له في تلك الجهة نهاية.

فإن كان الأول: لم يكن أعلى الأشياء؛ لأن الأحياز الخالية فوقه تكون

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٣/٣١، يقول القرطبي: ((العلي: يراد به علو القدر والمنزلة لا علو المكان، لان الله منزه عن التحيز، وحكى الطبري عن قوم أنهم قالوا: هو العلى عن خلقه بارتفاع مكانه عن أماكن خلقه.قال ابن عطية: وهذا قول جهلة المجسمين، ...والعلي والعالي: القاهر الغالب للأشياء.)) (الجامع لأحكام القرآن، ٢٧٨/٣، تفسير سورة البقرة، آية (٢٥٥).) ويقول ابن حجر: ((ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محال على الله أن لا يوصف بالعلو؛ لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس.)) (فتح الباري، ١٦٤/٦، رقم (٢٩٩٥).

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٣/٢٢. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٠.

(٣) ((أن المراد)) ساقطة من "الأصل".

(٤) يقول الرازي: ((كل ارتفاع حصل بسبب المكان، فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض؛ لأجل حصوله في ذلك المكان، وما بالذات أشرف مما بالغير، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان، وأشرف من أن ينسب إلى شيء مما حصل في عالم الإمكان)) (مفاتيح الغيب، ١٣٤/١).

(٥) تقدم ذلك. انظر: ص٢١٥من البحث.

(٦) زيادة من "أ".

أعلى منه، ولأنه[1] قادر على خلق الأجسام في جميع الأحياز، فيكون قادراً على خلق عالم في تلك الأحياز التي هي فوقه، فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه[2]. وأما إن قلنا: أنه لا نهاية لذات الله تعالى من جهة الفوق.

فنقول: هذا باطل من وجهين[3]:

الأول: أنّه لما كان متناهياً من جهة التحت وغير متناه[ق ٥٢/أ] من جهة الفوق، كان هذا الجانب المتناهي منه، مخالفاً في الماهية للجانب الذي هو غير متناه، وإلا لصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر، ويلزم صحة أن ينقلب غير المتناهي متناهياً، والمتناهي غير متناه، وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل على ذات الله تعالى وهو محال

الثاني: أنّه إذا كان غير متناه من جانب الفوق، فلا جزء إلا وفوقه جزء آخر، وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات

فإذن ليس في تلك الأجزاء شيء هو أعلى الموجودات، [٦٣/أ] فثبت بما ذكرنا أنّ كلّ ما كان مختصاً بالجهة، فإنه لا يمكن وصفه بأنّه أعلى الموجودات، وإذا كان كذلك وجب أن يكون علوّه سبحانه لا بالجهة والحيز[4]، وهو المطلوب.

وأمّا الذي تمسكوا به رابعاً : وهو الآيات المشتملة على لفظ العروج، كقوله: {يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ}[السجدة : ٣٢/ ٥].

فجوابه: أنّ المعارج : جمع مَعرَج، وهو المِقعَد[5]. ومنه قوله تعالى : {وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ} [الزخرف:٤٣/٣٣]. وليس في هذه الآيات بيان أنّ تلك المعارج لأي شيء، فسقطت حجتهم في هذا الباب، بل يجوز أن تكون أن تلك المعارج، معارج لنعم الله تعالى، أو معارج للملائكة، أو معارج لأهل الثواب[6].

---

(١) عبارة "أ": ((لأنه)) بدون الواو.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢/٧.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢/٧.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢/٧-١٣.

ويقول الرازي: ((لو كان تعالى موجوداً في جهة فوق جهة لكان من جملة السموات فدخل تحت قوله: {الله الذى رَفَعَ السموات بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا} فكل ما كان مختصاً بجهة فوق جهة فهو محتاج إلى حفظ الإله)). (الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٥/١٨.)

و يقول القرطبي: ((فعلو الله تعالى وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته.أي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركا بينه وبينه، لكنه العلي بالإطلاق سبحانه.))(الجامع لأحكام القرآن، ٢٢٠/٧).

(٥) انظر: أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، مادة (عرج)، ٢٠١/١.

(٦) ذكر المفسرون لمعنى المعارج وجوهاً، أحدها: {ذِي المعارج}، أي ذي السموات،

وأمّا قوله: {تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ}[الزخرف : ٤٣/ ٤]. فنقول: ليس المراد من حرف (إلى)في قوله :{إليه} المكان؛ بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده [١]. ونظيره قوله:{وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأمر كُلُّهُ} [هود:١١/١٢٣]. أو المراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة [٢]، كقول إبراهيم عليه السلام : {إِنّي ذَاهِبٌ إلى رَبّي} [الصافات :٣٧/ ٩٩]. ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب، أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات [٣][والله أعلم][٤].

وأما الذي تمسكوا به خامساً : وهو لفظ الإنزال والتنزيل.

فجوابه : أنذ مذهب الخصم، أن القرآن حروف وأصوات، فيكون الانتقال عليها محال[٥]. فكان[إطلاق][٦] لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازاً بالاتفاق، فلم يجز التمسك به.

وأيضاً فقد يضاف الفعل إلى الآمر به، كما يضاف إلى المباشر[٧]. ألا ترى أنّه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه تعالى، فقال{اللَّه يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ}[الزمر : ٣٩ / ٤٢][ق٥٢/ب].

ثمّ أضافه إلى ملك الموت، فقال : {قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي[٦٣/ب] وُكِّلَ بِكُمْ}[السجدة :١١/٣٢].

ثمّ أضافه إلى الملائكة، فقال :{حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا}[٨]

وسماها معارج؛ لأن الملائكة يعرجون فيها. وثانيها: ذي الفواضل والنعم، وذلك لأن لأياديه ووجوه إنعامه مراتب، وهي تصل إلى الناس على مراتب مختلفة، وثالثها: أن المعارج هي الدرجات التي يعطيها أولياءه في الجنة. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٨/٣٠) .

وقال بعضهم: أن الله سبحانه وتعالى أضاف المعارج إليه إضافة تشريف. (انظر: بدر الدين العيني: عمدة القاري شرح البخاري، دار الفكر، كتاب التوحيد، ١١٧/٢٥-١١٨.)

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٩/٣٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٦.

يقول الآمدي: المراد بالعروج: أن يأمرهم الله تعالى بالتقرب إليه، وليس المراد به التقرب بالذوات.(انظر: أبكار الأفكار، ٤٦/٢.

(٢) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٠٦.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٩/٣٠.

(٤) زيادة من "أ".

(٥)) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٣.

(٦) عبارة "الأصل": ((انتقال)) بدل ((إطلاق)).وما أثبته من "أ".

(٧) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٣.

(٨) ((إن المتوفي في الحقيقة هو الله، إلا أنه تعالى فوض في عالم الأسباب كل نوع من

[الأنعام : ٦/ ٦١].

أيضاً قال :{وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ}[الزخرف:٤٣/٨٠]. ثم قال:{وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ}[الأنبياء:٢١/٩٤].

وأيضاً قال:{يُؤْذُونَ اللَّه}[الأحزاب:٣٣/٥٧] أي أولياءه[١]. وقال : {فَلَمَّا آسَفُونَا}[الزخرف:٤٣/٥٥] أي أولياءنا. وقال: {يُخَادِعُونَ اللَّه}[البقرة : ٢/ ١٠] [أي رسوله] [٢] والمؤمنين[٣].

وأما الذي تمسكوا به سادساً : وهو التمسك بصيغة (إلى) في حق الله تعالى كقوله: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}[القيامة : ٧٥ / ٢٣].

فجوابه: أنّ النظر إلى الشيء يوجب رؤيته، فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية على سبيل إطلاق اسم السَبَب على المَسبَّب[٤].

وأيضا حكى الله تعالى عن الخليل أنه قال : {إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِين}[الصافات:٣٧/٩٩]. وليس المراد منه القرب بالجهة، فكذا ههنا[٥].

وأمّا الذي تمسكوا به سابعاً : وهو قوله : {أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}[الملك:٦٧/١٦]فجوابه : أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، ويدلّ عليه وجهان:

الأول: أنّه تعالى في العرش لا في السماء عند الخصم[٦].

أنواع الأعمال إلى ملك من الملائكة، ففوض قبض الأرواح إلى ملك الموت، وهو رئيس وتحته اتباع وخدم، فأضيف التوفي في قوله تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ}[الزمر: ٣٩ /٤٢] إلى الله تعالى بالإضافة الحقيقية، وفي قوله تعالى {قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ}[السجدة: ١١/٣٢]. أضيف التوفي إلى ملك الموت؛ لأنه هو الرئيس في هذا العمل، وأضيف التوفي إلى سائر الملائكة في قوله تعالى:{حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا}[الأنعام:٦١/٦] لأنهم هم الأتباع لملك الموت. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٨/٢٦).

(١) انظر: البغوي: معالم التنزيل، ٣٧٥/٦.

(٢) عبارة الأصل: ((ورسوله)) بدل ((أي رسوله)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب ،٥٧/٢.

(٤) وقد شرح ذلك الرازي بقوله: ((إن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، لكنا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.)) (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب , ٢٠٢/٣٠.)

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣١/٢٦.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦١/٣٠. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٤.

ويقول النسفي: إن معنى قوله:{وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ}، أي تقديره وتدبيره. (انظر: بحر الكلام: ص ١٢٠). ويقول ابن فورك: أي أنه تعالى فوق السماء لا على معنى الفوقية المكانية؛ لأن ذلك صفة الجسم المحدود والمحدث، ولكن بمعنى ما وصف به أنه تعالى فوق من طريق الرتبة والمنزلة.(انظر: مشكل الحديث،

الثاني: قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ}[الزخرف:٤٣/٨٤].وهذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء، ومن كونه في الأرض بمعنى واحد، لكن كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار.فكذلك كونه في السماء يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار (١).

سلّمنا أنّه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، لكنّا نقول بموجبها : فلم لا يجوز أن يكون المراد : أم أمنتم الذين هم في السماء، لأنه ليس ما يدلّ على أنّ الذي في السماء هو الإله أو الملائكة، ولا شك أنّ الملائكة أعداء الكفار والفسّاق(٢).

سلمنا أنّ المراد هو الله سبحانه، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد :أم أمنتم من في السماء سلطانه وملكه، وخص السماء بالذكر لأنه أعظم من الأرض تفخيماً للشأن(٣).

أما الوجه الذي تمسكوا به ثامناً: وهو لفظ الحجاب(٤).

فجوابه:لم لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية، وذلك لأنّ الحجاب نقيض المنع [٦٤/أ] من الرؤية، فكان إطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازاً من باب إطلاق اسم السّبب على المسبّب(٥).

وأمّا الوجه الذي تمسكوا به تاسعاً:وهو الآيات المشتملة على الرفع. كقوله تعالى:{بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ}[النساء : ٤/ ١٥٨]. وقوله:{وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} [فاطر : ٣٥/ ١٠]. [ق ٥٣/أ]

فجوابه: أنّ الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة ومكان آخر، صح على سبيل المجاز أن يقال: إنّ الله رفعه إليه(٦)، كما أن الملك إذا عظم منصب إنسان، حَسُنَ أن يقال: أنه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية، وأنّه قرّبه

ص٤١٦.)

(١)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢٧.

(٢) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٦.والخطيب الشربيني: السراج المنير، ٣٦/٨ تفسير سورة الملك، آية (١٦)، ت:أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ٧/٩، تفسير سورة الملك، آية (١٦). دار أحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٢/٣٠. انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧/٢.

وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٦.

ويقول النسفي: ((أي أأ منتم من ظهرت آثار قدرته في السماء.))(بحر الكلام، ص ١٢١.)

(٤) إشارة إلى قوله تعالى{كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين: ١٥/٨٣].

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٧/٣١.

(٦) يقول الرازي: المراد بالرفع: ((الرفع إلى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى)) (الرازي: مفاتيح الغيب، ٨٢/١١).وانظر:ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٢.)

من نفسه.ويدل[1] عليه قوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ}[الواقعة : ٥٦/ ١١].

وأمّا الوجه الذي تمسكوا به عاشراً : وهو الآيات المشتملة على لفظ العندية.

فجوابه: لم لا يجوز أن يكون المراد بالعندية، العندية بالشرف[2]؟

والدليل عليه: قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة : ((أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي[3])) وقوله : ((أنا عند ظن عبدي بي[4])) بل هذا أقوى؛ لأنّ النصوص التي ذكروها تدلّ على أنّ الملائكة عند الله، وهذه النصوص تدل على أن الله عند العبد[5].

وأيضًا قال تعالى: {وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى}[ص: ٣٨/ ٢٥]. وليس المراد بهذه الآية[6]: العندية بالجهة، فكذا ههنا[7].

فهذا هو الإشارة إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في إثبات الجهة لله [وبالله التوفيق][8].

وأما الأخبار التي تمسكوا بها : فنقول أما الخبر الأول : فاعلم أنّ من الناس من روى هذا الخبر على وجه آخر، فقال : أنّه عليه السلام قال : ((وإنّ عرشه على سمواته لهكذا أو قال بأصابعه مثل القبة [9])).

فإن حملنا الرواية على هذا الوجه فلا إشكال البتة، وأما إن أخذنا بتلك الرواية، فقال الشيخ أبو سليمان[10] الخطابي[11] : "إنّ الكيفية عن الله وعن

---

(١) ((يدل)) ساقطة من "أ".

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١١٢.

(٣) تقدم تخريجه، ص٢٨٥.

(٤) تقدم تخريجه. ص٢٥٤.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢.

(٦) عبارة "أ": ((العندية)) بدل ((الآية)).

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٦٨/٣١، ١٢/١٦. يقول ابن جماعة:((ليس المراد به عندية الجهة؛ بل عندية الشرف والكرامة والإعانة والجبر واللطف، لا عندية الحيز والمكان، فإن كون الرب تعالى عند الإنسان باعتبار الجهة والمكان محال بالإجماع.)) (إيضاح الدليل، ص١١٢.)

(٨) زيادة من "أ".

(٩) تقدم تخريجه. فالكتب التي أخرجت الحديث السابق، ذكرت أيضًا هذه الرواية.

(١٠) عبارة "أ": ((بن سليمان)).والصحيح ما ورد في الأصل.

(١١) أبو سليمان الخطابي: (ت: ٣٨٨هـ) هو الإمام حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي.فقيه محدث، له تصانيف كثيرة، منها: شرح البخاري ومعالم السنن وغريب الحديث وشرح الأسماء الحسنى والعزلة وغير ذلك. أخذ اللغة عن أبي عمر الزاهد، والفقه عن القفال وابن أبي هريرة. (انظر: السيوطي: طبقات الحفاظ، ص ٤٠٤،

صفاته منفية، والمقصود من هذا الكلام التقريب والتفهيم وشرح عظمة الله تعالى من حيث يدركه فهم السائل.

وقوله : (إنّه ليئط به) [٦٤/ب] معناه، أنّه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به. إذا كان معلوماً أنّ أطيط الرحل بالراكب، إنما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله، فهو عليه السلام قرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وارتفاع عرشه؛ ليعلم المخاطب أنه سبحانه أجل وأعلى من أن يجعل شفيعاً إلى أحد من خلقه."(١)

وأقول: إنّ ظاهر هذا الحديث يدل على كونه تعالى متناهيًا، وإلاّ لما شبه [بالقبة](٢). ويدلّ على كونه معتمداً على [عرشه] (٣)محتاجاً إليه، وإلاّ لما حصل الأطيط، وكلّ ذلك منافي للإلهية(٤). [ق٥٣/ب]

فعلمنا أنّه لا بد منه من حمل اللفظ على غير ظاهره.

وأمّا الخبر الثاني : وهو قوله عليه السلام :((لمّا قضى الله الخلق، كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش)) (٥). فالجواب عنه: ما تقدم في لفظ العند في القرآن (٦).

وأمّا الخبر الثالث : فجوابه أن لفظ أين (٧)، كما يجعل سؤالاً عن المكان

والصفدي: الوافي بالوفيات، ٤٨٨/٢.والذهبي: تذكرة الحفاظ، ١٠١٩/٣).

(١) نقل المصنف كلام الخطابي بتصرف يسير انظر: الخطابي: معالم السنن شرح سنن أبي داود، ١٦٣/٣، ، باب في الجهمية، رقم (١٦٧٣).. وقد رد العظيم آبادي على كلام الخطابي بقوله: ((كلام الإمام الخطابي فيه تأويل بعيد خلاف للظاهر لا حاجة إليه، وإنما الصحيح المعتمد في أحاديث الصفات: إمرارها على ظاهرها من غير تأويل ولا تكييف، ولا تشبيه ولا تمثيل، كما عليه السلف الصالحون، وَاللهُ أَعْلَم.))(محمد شمس الحق آبادي العظيم: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ١٢/١٣، وانظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٩.)

(٢) عبارة "الأصل": ((لما شبهه بالقوة)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٣) عبارة "الأصل": ((على العرش)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٤) عبارة "أ": ((الإلهية)).

(٥) تقدم تخريجه، ص٢٧٤.

(٦) يقول أبو زرعة العراقي: ((قوله صلى الله عليه وسلم ((فهو عنده فوق العرش)): لا بدّ من تأويل ظاهر لفظه (عنده)؛ لأن معناها حضرة الشيء، والله تعالى منزه عن الاستقرار والتحيز والجهة، فالعندية ليست من حضرة المكان، بل من حضرة الشرف، أي وضع ذلك الكتاب في محل معظم عنده)) (طرح التشريب شرح التقريب، ٨٤/٨، كتاب القضاء والدعاوي، باب: تسجيل الحاكم على نفسه، دار المعارف حلب. وانظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٨٢).

(٧) يقول السندي: إن معنى قولها أين الله؟ ((أي فِي أَيِّ جِهَة يَتَوَجَّه الْمُتَوَجِّهُونَ إِلَى الله

فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة. يقال : أين فلان من فلان[1] ؟

فلعلّ السؤال كان عن المنزلة، وإشارتها إلى السماء كانت إشارة إلى أعلى المنازل[2]. كما يقال : فلان في السماء، أي هو رفيع القدر جداً.

وإنّما اكتفى منها بتلك الإشارة عليه السلام لقصور عقلها[3] وقلّة فهمها [4].

وهذا الجواب: يصلح[5] أن يكون جواباً عن تمسكهم بالخبر **الثاني**، وهو لفظ العند، فإن لفظ العند قد يذكر لبيان المنزلة والدرجة [6].

ومن هذا الباب [أيضاً][7]: أن رجلاً قال للنبي ﷺ : أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء ؟ فقال عليه السلام : ((في عماء لا [تحته ماء ولا فوقه

تَعَالَى، ومعنى َقَوْلهَا (فِي السَّمَاء)أَيْ فِي جِهَة السَّمَاء يَتَوَجَّهُونَ وَالْمَطْلُوب مَعْرِفَة أَنْ تَعْتَرِف بِوُجُودِهِ تَعَالَى لاَ إِثْبَات الْجِهَة)). (أبو الحسن السندي: حاشية السندي على النسائي، ١٨/٣-١٩، ت: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٧٢، و ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٦٨.

(٢) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٦٨، والمناوي: فيض القدير: ٦٠٦/١. و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ١٧٢، و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٨/٢.

(٣) عبارة "أ": ((علقها)).

(٤) انظر: ابن حجر: فتح الباري، ٢٠ /٤٩١.

ويقول القاضي عياض في شرحه على صحيح مسلم المسمى: (إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم) قوله: (أين الله ؟) قيل: أراد معرفة ما يدل على إيمانها؛ لأن معبودات الكفار من صنم ونار، وكل منهم يسأل حاجته من معبوده، والسماء قبلة دعاء الموحدين، فأراد كشف معتقدها فخاطبها بما تفهم، فأشارت إلى الجهة التي يقصدها الموحدون، ولا يدل ذلك على جهة، وإشارتها إلى السماء إخبار عن جلاله في نفسها. (كمال إكمال المعلم بفوائد مسلم، ٤٦٥/٢،). ويقول الإمام ابن حجر ناقلاً عن الإمام الكرماني:((قوله في السماء، ظاهره غير مراد، إذ الله منزه عن الحلول في المكان، لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها أضافها إليه، إشارة إلى علو الذات والصفات)) (فتح الباري، ١٣ /٥٠٥، كتاب التوحيد، باب، (وكان عرشه على الماء) (هود: ٧) رقم (٧٤٢٠). ويقول ابن فورك: إنها أشارت إلى السماء؛ لأنها كانت خرساء، وأنها فعلت ذلك؛ تنبيهاً عن محله في قلبها ومعرفتها به. (مشكل الحديث، ص١٦٩.)

(٥) عبارة "أ": ((يصح)).

(٦) كما في قوله تعالى:**{فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ}**[البقرة: ١١٢/٢]، انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٥/٢٥.

(٧) ((أيضًا)) ساقطة من "الأصل".

هواء][1][2].وهذا مروي على وجهين[3]:

أحدهما : بالمد وهو السحاب الرقيق.

والثاني : بالقصر، فإذا روي مقصوراً، كان المعنى أنّه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره [4]، فشبّه العدم بالعمى، فكأنّه قال : لم يكن شيء سواه ولا فوق ولا تحت ولا هواء ولا سماء.

وإذا قيل كان في عماء، فالمعنى : أنّه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير[5].

والرواية الثانية أولى[6]، لما أنّ عمران بن الحصين [٦٥/أ] قال : يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر، فقال :((كان الله ولم يكن معه شيء[7])) وهذا يدلّ على أنّ رواة العما بالقصر أولى من المد والله أعلم[8].

ومن هذا الباب أيضًا: ما روى أنس بن مالك[9] قال: كان جبريل عند النبي

---

(١) عبارة "الأصل": ((تحته هواء وما فوقه هواء)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب: تفسير القرآن، باب: من سورة هود، رقم (**٣٠٣٤**)، ١٠ /٣٧٧. وقال عنه الترمذي: حديث حسن. وأخرجه ابن ماجه: كتاب: المقدمة، باب: فيما أنكرت الجهمية، رقم (١٧٨)، ٢١٤/١. وأحمد في مسنده، حديث أبو رزين العقيلي، رقم (**١٥٥٩٩**)، ٤١٤/٣٢. وقال عنه ابن جماعة: ((هذا حديث تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس، ويقال: حدس، ولا يعرف لوكيع غير هذا الراوي، وهما مجهولان. وقد رواه الترمذي وليس كل ما رواه حجة في الفروع، فكيف في معرفة الله تعالى التي هي أصل الدين؟.))(إيضاح الدليل، ص ٢٠٢).

(٣) انظر: ابن بطة: الإبانة الكبرى، ١٧٠/٣. والمباركفوري: تحفة الأحوذي: ٤٢٠/٨.

(٤) انظر: ابن بطة: الإبانة الكبرى، ١٧٠/٣.وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٢-٢٠٣.ويقول المباركفوري: ((إن العماء بالمد هو السحاب الرقيق، والعمى بالقصر بمعنى ليس معه شيء.))(تحفة الأحوذي: ٤٢١/٨، وانظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص٢٢٢.).

(٥) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص ١٨٠-١٨١، و ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٢٠٣.

ويقول السيوطي: على رواية المد: يكون المعنى أن الله تعالى مستولياً على السحاب، لأن في بمعنى على، وعلى بمعنى الاستيلاء، وعلى هذا يكون المعنى: كان مستوليًا على هذا السحاب الذي خلق منه المخلوقات كلها. (انظر: شرح سنن ابن ماجه، ص١٦.

(٦) ((الثانية أولى)) ساقطة من "أ".

(٧) تقدم تخريجه، ص١٩٣.

(٨) يقول المباركفوري: ((إِنْ صَحَّتْ الرِّوَايَةُ عَمًى بِالْقَصْرِ فَلاَ إِشْكَالَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، وَهُوَ حِينَئِذٍ فِي مَعْنَى حَدِيثِ " كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ سواه، وَإِنْ صَحَّتْ الرِّوَايَةُ عَمَاءً بِالْمَدِّ، فَلاَ حَاجَةَ إِلَى تَأْوِيلٍ بَلْ يُقَالُ: نَحْنُ نُؤْمِنُ بِهِ وَلاَ نُكَيِّفُهُ بِصِفَةٍ، أَيْ نُجْرِي اللَّفْظَ عَلَى مَا جَاءَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ)).(المباركفوري: تحفة الأحوذي: ٤٢١/٨.)

(٩) أنس بن مالك: (ق ١٠- ٩٣هـ) هو الصحابي الجليل أنس بن مالك بن النضر بن

عليه السلام، فأتاه ملك فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : ((في سبع أرضين، فجاءه آخر فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : في سبع سموات، فجاءه آخر فسأله عنه [فقال] (١): في المشرق، وآخر قال : في المغرب.))(٢).

والتأويل: أنه على وفق قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ (٣)}[الزخرف : ٤٣/ ٨٤] وقوله : {وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ (٤)}[الأنعام : ٦/٣].

وقوله: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}[البقرة:١١٥/٢]. أي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير
والإلهية(٥).

وأمّا قصّة المعراج، فالمقصود أن يريه الله تعالى أنواع مخلوقاته في العالم العلوي والعالم السفلي؛ ليكون مشاهدته للدلائل أكثر فيصير يقينه أقوى

ضمضم الأنصاري الخزرجي النجاري، خادم رسول الله ﷺ، يكنى أبا حمزة، أمه أم سليم بنت ملحان الأنصارية، وهو آخر من مات بالبصرة من أصحاب رسول الله ﷺ. دعا له رسول الله ﷺ فقال: " اللهم ارزقه مالاً وولداً وبارك له ". قال أنس فإني لمن أكثر الأنصار مالاً وولداً. توفي وعمره تسع وتسعون سنة رضي الله عنه.(انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٣٥/١، و ابن حجر العسقلاني: الإصابة في معرفة الصحابة، ١٢٦/١).

(١) ((فقال)) ساقطة من "الأصل".وما أثبته من "أ".

(٢)) لم أجد هذا الحديث في الكتب الصحيحة ولا الموضوعة. و قال عنه ابن جماعة: ((هذا حديث باطل موضوع من زنديق يتلاعب بالدين وأهله لا تحل روايته ونقله إلا مع بيان حاله وكذبه.)) إيضاح الدليل، ص٢٢٩. وذكر هذا الحديث ابن فورك في كتابه مشكل الحديث، وقال إن صح هذا الحديث فهو يحمل....وهذا يعني أن الحديث ضعيف.(انظر: مشكل الحديث، ص١٨٢) .

(٣) يقول الرازي في هذه الآية: أنها ((من أدل الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء، لأنه تعالى بيّن بهذه الآية أن نسبته إلى السماء بالإلهية كنسبته إلى الأرض، فلما كان إلهاً للأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلهاً للسماء مع أنه لا يكون مستقراً فيها)) (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٩٨/٢٧) .

(٤) معنى هذه الآية: أي أن الله تعالى هو المعبود في السماء وفي الأرض. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٠٦/٢).

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢١٩/٦.ويقول الإمام أبو حيان الأندلسي في تفسير هذه الآية: أنها ((ردّ على من =يقول: إنه في حيز وجهة، لأنه لما خير في استقبال جميع الجهات دل على أنه ليس في جهة ولا حيز، ولو كان في حيز لكان استقباله والتوجه إليه أحق من جميع الأماكن. فحيث لم يخصص مكاناً، علمنا أنه لا في جهة ولا حيز، بل جميع الجهات في ملكه وتحت ملكه، فأي جهة توجهنا إليه فيها على وجه الخضوع كنا معظمين له ممتثلين لأمره)) (أبو حيان محمد بن يوسف: البحر المحيط: تفسير سورة البقرة، ٥٣١/١، وانظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص١٨٢-١٨٣.)

[ق ٥٤/أ] وأكمل، كما في حق الخليل عليه السلام[١].

وأمّا قوله تعالى :{ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى}[النجم : ٥٣/ ٨] ففيه وجوه[٢]:

الأول: أن هذا الدنو، دنو المنزلة والكرامة [٣]، لقوله تعالى : {وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ}[العلق : ٩٦/ ١٩].

وقال عليه السلام حكاية عن الله : ((من تقرب إلي شبراً تقربت[٤] إليه ذراعاً))[٥].

الثاني: {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى}.أي جبريل دنا من محمد عليه السلام[٦]، والدليل عليه قوله سبحانه في آية أخرى :{وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ}[التكوير: ٢٣/٨١].ثم لما دنا جبريل صلوات الله عليه من محمد عليه السلام، حصل الوحي إليه فلهذا قال : {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى}[النجم : ١٠/٥٣].

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون : {يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا}[غافر: ٤٠/ ٣٦]فهو أن هذا كلام فرعون وهو معارض بأنّ موسى عليه السلام لم يقل: الرب في السماء؛ بل قال : إنه رب السماء، ثم إن فرعون بحماقته ظن أن الإله مستقر في السماء.[٧]فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة.

---

(١) انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٩.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٧/٢٨.

(٣): انظر: أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين، ص٧٩. و الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧/٢.

(٤)في الأصل ((فقد تقربت)) والصحيح ما أثبته من"أ". وهو((تقربت)) بدون فقد.

(٥) تقدم تخريجه، ٢٩٢.

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٧/٢٨.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥٦/٢٧.

الفصل الحادي والثلاثون

في كلام كلي في أخبار الآحاد[1].

أمّا التمسك بخبر الواحد في معرفة [٦٥/ب] الله تعالى فهو غير جائز [2].

يدلّ عليه وجوه:

الأول: أنّ أخبار الآحاد مظنونة [3]، [فلم يجز التمسك بها في معرفة ذات الله تعالى وصفاته [4]، إنما قلنا: أنها مظنونة][5]، وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين، وكيف والروافض لما أثبتوا عصمة علي رضي الله عنه وحده فهؤلاء المحدثون كفروهم ؟ فإذا كان القول بعصمة علي رضي الله عنه، أوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي، فكيف يمكنهم إثبات عصمة هؤلاء الرواة؟ وإذا لم يكونوا معصومين، كان الخطأ غليهم جائزاً، والكذب عليهم جائزاً، فحينئذ لا يكون صدقهم معلوماً؛ بل مظنوناً، فثبت أن خبر الواحد مظنون فوجب أن لا يجوز التمسك به[6] لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ

---

(١) خبر الآحاد: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر. (انظر: الشيرازي: اللمع، ص ٧٢، والآمدي: الأحكام، ٣٢/٢، وانظر طاهر الجزائري: النظر إلى أصول الأثر، ١٠٨/١.) ويعرفه الرازي بقوله: هو: ((الخبر الذي لا يفيد العلم واليقين.)) (المعالم في علم أصول الفقه، ص ١٣٨، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م.)

(٢) انظر: الجويني: البرهان، ٢٢٨/١، والرازي: القضاء والقدر، ص ١٧٣.ومعالم في علم أصول الفقه ص ١٤٧، و بدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٤٥.

ويقول ابن الصلاح في مقدمته: ((يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد، ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة، من غير الحلال والحرام وغيرهما. وذلك كالمواعظ، والقصص، وفضائل الأعمال، وسائر فنون الترغيب والترهيب، <u>وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد</u>.)) (مقدمة ابن الصلاح ص٦٠، مكتبة الفارابي.)

(٣) انظر في مسألة خبر الآحاد وإفادته اليقين أو الظن في كتب الأصول: الرازي: المحصول، ٤٠٤/١-٤٠٧، والغزالي: المستصفى، ٢٩٠/١، والجويني: البرهان، ٢٢٨/١، وابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣٦٦/١، والفتوحي: شرح الكوكب المنير، ٣٤٧/٢ وما بعدها.والشيرازي: اللمع، ص ٧٢، و السرخسي: أصول السرخسي، ١٤٥/١. والكوثري: نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة، ص١١٤.

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية، ٢١٣/٩، ت: د/أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧. والأربعين، ٢٥٢/٢. والمحصول، ٤٠٤/١-٤٠٧. وانظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص٦٠.)

(٥) من قوله: مابين منكسرين [] ساقط من "الأصل".

(٦) انظر: الرازي: القضاء والقدر، ص ١٧١، والآمدي: الأحكام، ٦٨/٢. والباقلاني: تمهيد

الْحَقِّ شَيْئًا}[يونس:٣٦/١٠]. ولقوله تعالى في صفة الكفار: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ} [الأنعام:١١٦/٦]. ولقوله: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}[الإسراء:٣٦/١٧]. ولقوله: {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:١٦٩/٢].

ترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة؛ لأن المطلوب فيها الظن، فوجب أن [يبقى في مسائل][١] الأصول على هذا الأصل[٢].

والعجب من الحشوية[٣] أنّهم يقولون : الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز؛ لأن تعيين ذلك التأويل مظنون، والقول في القرآن بالظن لا يجوز. ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وفي صفاته بأخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين.[ق٥٤/ب]

فإذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون، فبأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق[٤] وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى[٥].

الأوائل وتلخيص = الدلائل، ص٤٤١-ص ٤٥٠.

(١) عبارة الأصل: ((أن يبقى في سائر)).وما أثبته من"أ".

(٢) يقول الرازي: أن كل من كان ظاناً في مسائل الأصول، وما كان قاطعاً، فإنه لا يكون مؤمناً، وذلك لقوله تعالى{إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}[يونس: ٣٦/١٠](انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٧٥/١٧،

والغزالي: المستصفى: ٤٣١/٢).

(٣) الحشوية: تقدم ترجمتها، انظر: ص٤٩.

(٤) عبارة "أ": ((في ذات الله)).

(٥) يقول الرازي: ((حضرت في بعض المجالس. فتمسك بعض الحشوية بما يروون: أن عليه السلام: قال: ((إن إبراهيم كذب ثلاث كذبات)) فقلت: إنه لا يجوز إسناد الكذب إلى خليل الله بمثل هذا الخبر الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف. فقال الحشوي: _كالغضبان علي _:كيف يجوز تكذيب الراوي ؟ فقلت له: العجب منك ومن دينك، حيث تستبعد تكذيب الراوي، ولا تستبعد براءة خليل الله عن الكذب.)) (القضاء والقدر، ص ١٧٢.) هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: ((لم يكذب إبراهيم قط إلا ثلاث كذبات)) (كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ((واتخذ الله إبراهيم خليلاً))، رقم (٣١٠٨).

وقد مر معنا سابقاً أنه كان الأولى بالإمام الرازي أن يؤول هذه الأحاديث على معنى صحيح بدل أن يكذب الراوي والمصححين للحديث، ولفظ الحديث بتمامه لا يعني الكذب بالمعنى المتبادر إلى الذهن؛ بل إن سياق الحديث يدل على غير هذا، والله أعلم.(انظر: في تأويل هذا الحديث ومعناه، السيوطي: الديباج على مسلم، ٣٥٣/٥.وانظر ص ٦٠-٦١ من البحث .)

الثاني: إن أجلّ طبقات الرواة قدراً وأعلاهم منصباً الصحابة، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين(١).

والدليل عليه: أنّ هؤلاء المحدثين رووا عنهم، أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغي (٢).

أليس من المشهور أنّ عمر رضي الله عنه طعن في خالد بن الوليد(٣) (٤)، وأن ابن مسعود وأبا ذر(٥) كانا يبالغان [٦٦/أ] في الطعن في عثمان رضي الله عنهم(٦).

---

(١) انظر: الرازي: القضاء والقدر، ص ١٧٣.

(٢) انظر: الرازي: المحصول، ٤/ ٣١٠. و القضاء والقدر، ص ١٧٤.

(٣) خالد بن الوليد: (ت:٢١هـ) خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي: سيف الله الفاتح الكبير، الصحابي.كان من أشراف قريش في الجاهلية، وشهد مع مشركيهم حروب الإسلام إلى عمرة الحديبية، وأسلم قبل فتح مكة سنة ٧ هـ. فشهد غزوة مؤتة، وسماه النبي ﷺ، سيف الله، وشهد الفتح وحنينا، وتأمر في أيام النبي ﷺ، واحتبس أدراعه ولامته في سبيل الله، وحارب أهل الردة، ومسيلمة، وغزا العراق وشهد حروب الشام. روى له المحدثون ١٨ حديثا.ومات بحمص في سورية. (ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ١٢٦/١، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٣٦٦/١) .

(٤) وذلك أنّ الأشعث انتجع خالداً بقنسرين فأجازه بعشرة آلاف، فدعا عمر البريد وكتب إلى أبي عبيدة أن يقيل خالداً، ويعقله بعمامته وينزع عنه قلنسوته حتى يعلمه من أين أجاز الأشعث، أمن مال الله عز وجل، أم من ماله، أو من إصابة أصابها، فإن زعم أنه أصابها فقد أقر بخيانة، وإن زعم أنها من ماله فقد أسرف، وطلب من أبي عبيدة أن يعزله ويضم إليه عمله. (انظر: ابن العديم: بغية الطلب في تاريخ حلب،٣١٥٩/٧-٣١٦٠، ت: د/ سهيل زكار، دار الفكر.)

(٥) أبو ذر الغفاري: (ت:٣٢ هـ) جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد، من بني غفار، من كنانة بن خزيمة، أبو ذر: صحابي جليل.من السابقين إلى الإسلام، هاجر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بادية الشام، فأقام إلى أن توفي أبو بكر وعمر ولم يزل بها حتى ولي عثمان رضي الله عنه ثم استقدمه عثمان لشكوى معاوية به وأسكنه الربذة فمات بها. (ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٧٥/١، وابن حجر: الإصابة، ١٢٥/٧).

(٦) يروى أنّ أبو ذر الغفاري كان يرى أنه يجب أن لا يبقى مع الإنسان مال بعد كفايته وكان عثمان لا يرى بأساً في ذلك، ويروى: أن ميراث عبد الرحمن كان يقسم عند عثمان، فقال عثمان لكعب: أرأيت المال إذا أدي زكاته، هل يخشى على صاحبه فيه تبعة ؟ قال: لا. فقام أبو ذر فضربه بعصا بين أذنيه، ثم قال: يا ابن اليهودية، تزعم أن ليس عليه حق في ماله، إذ آتى زكاته، والله يقول: {ويؤثرون على أنفسهم} [الحشر: ٩]..الآية. ويقول: {ويطعمون الطعام على حبه} [الدهر: ٨]. فقال عثمان للقرشي: إنما نكره أن نأذن لأبي ذر أن يدخل علينا من أجل ما ترى.فأبعده وأسكنه الربذة.(انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٧٥/١، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٦٨/٢.

ونقل عن عائشة : أنّها بالغت في الطعن في عثمان، أليس عمر قال في عثمان : أنه كلف بأقاربه[1]، وقال في طلحة[2] والزبير[3]: أشياء أخرى تجري هذا المجرى[4]، أليس أن علياً رضي الله عنه سمع أبا هريرة يوماً أنه كان يقول : ((أخبرني خليلي أبو القاسم، فقال له علي : متى كان خليلاً لك[5]؟

والرازي: القضاء والقدر، ص ١٧٤).

(١) لما ضرب أبو لؤلؤة عمر بالخنجر، خرج إلى الناس فقالوا له: اعهد إلى من تكون الخلافة بعدك. قال: لو كان سالم حيّاً لم أعدل به. قيل له: هذا علي بن طالب وقد تعرف قرابته وتقدمه وفضله. قال: فيه دعابة أي مزاح. قيل: فعثمان بن عفان. قال: هو كلف بأقاربه. (انظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ٥٤/١. وابن المطهر: البدء والتاريخ، ٣١٤/١.و ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، ٤٦/١٩، ت: إبراهيم صالح، دار الفكر، دمشق، ط١٩٨٩/١م.)

(٢) طلحة بن عبيد الله: (٢٨ ق هـ - ٣٦ هـ) طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي المدني، أبو محمد: صحابي، شجاع، من الأجواد. وهو أحد العشرة المبشرين، وأحد الستة أصحاب الشورى، وأحد الثمانية السابقين إلى الإسلام. ويقال له: طلحة الجود و طلحة الخير، شهد أحدا، وشهد الخندق وسائر المشاهد.قتل يوم الجمل وهو بجانب عائشة.ودفن بالبصرة. (انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٢٣١/١، وابن حجر: الإصابة، ٥٢٩/٣).

(٣) الزبير بن العوام: ٢٨ ق هـ - ٣٦ هـ) الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي، أبو عبد الله: صحابي جليل، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وأول من سل سيفه في الإسلام.وهو ابن عمة النبي صلى الله عليه وسلم. شهد بدرا وأحدا وغيرهما. قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل، بوادي السباع على مقربة من البصرة. (انظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٢٧٤/١، وابن حجر: الإصابة، ٥٥٣/٢)

(٤) وذلك لما أراد عمر أن يولي بعده خليفة فأشاروا عليه بالزبير بن العوام حواري النبي عليه السلام. فقال عمر: بخيل.. يقاتل على الصّاع بالبقيع قيل: فهذا طلحة ابن عم أبي بكر الصديق. فقال:فيه بأوٌ أي كبر وخيلاء وما أرى الله معطيه خيراً، وما برح ذلك فيه منذ أصيبت يده. (انظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ٥٤/١.وابن المطهر: البدء والتاريخ، ٣١٤/١.و ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، ٤٥/١٩.)

(٥) انظر: الرازي: المحصول، ٣٢٤/٤.والقضاء والقدر، ص ١٧٧، وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٤١. وقد قال علي له ذلك: لقوله صلى الله عليه وسلم: ((وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ النَّاسِ خَلِيلاً لاَ تَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍخَلِيلاً)) أخرجه البخاري: كتاب: الصلاة، باب: الخوخة والممر في المسجد، رقم (٤٤٧)، ومسلم: كتابالْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلاَ ةِ، باب: النهي عن بناء المساجد، رقم (٨٢٧). يذكر ابن قتيبة هذا الخبر ويعقب عليه، بأن الخلة نوعان الخلة الخاصة، وهي قول الله تعالى: {واتخذ الله إبراهيم خليلاً}[النساء: ١٢٥/٤]، وقول رسول الله ﷺ: **((لو كنت متخذاً من هذه الأمة خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلا) أي لاتخذه خليلاً كما اتخذ الله إبراهيم خليلاً والخلة العامة وهي جعلها الله تعالى بين المؤمنين فقال: {الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا** المتقين}[الزخرف: ٦٧/٤٣]. فلما سمع علي أبا هريرة يقول: قال خليلي، وسمعت خليلي.قال: متى كان خليلك يذهب إلى

أليس أنّ عمر نهى أبا هريرة عن كثرة الروايات [١]؟

أليس أنّ ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد في الصرف [٢]؟ وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين[٣] ؟ وقال : كيف نصنع بمهراسنا [٤]؟

الخلة التي لم يتخذ رسول الله ﷺ من جهتها خليلاً؟ وأنه لو فعل ذلك بأحد لفعله بأبي بكر رضي الله عنه، وأن أبا = هريرة كان يقصد بقوله هذا: الخلة التي جعلها الله تعالى بين المؤمنين والولاية، فإن رسول الله ﷺ من هذه الجهة خليل كل مؤمن وولي كل مسلم.(انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٤١-٤٢.)

(١)عن الأعرج قال: سمعت أبا هريرة قال: إنكم تقولون: (إن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله الموعد، كنت رجلاً مسكيناً أخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم.) (ابن الأثير: أسد الغابة، ٣١٥/٦، ت: علي محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروتط١، ١٩٩٤م. و الذهبي: تاريخ الإسلام، ٥٣/٢. و ابن كثير: البداية والنهاية، ١١٣/٨.، ت: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، طبعة جديدة محققة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.) ويروى أن عائشة قالت لابن أخيها: ألا تعجب من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدها عاد لأحصاها ! وقال إبراهيم النخعي رضي الله عنه: كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون. ولما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا هريرة يروي ما لا يعرف قال: (لتكفن عن هذا أو لألحقنك بجبال دوس) (انظر: السرخسي: أصول السرخسي: ٣٤١/١.)

(٢) وذلك ما روي عن عَمْرٍو عَنْ أَبِي صَالِحٍ، قَالَ:سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ مِثْلاً بِمِثْلٍ،مَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى، **فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ غَيْرَ هَذَا، فَقَالَ: لَقَدْ لَقِيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقُلْتُ:أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي تَقُولُ ؟ أَشَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ؟ فَقَالَ: لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،وَلَمْ أَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللهِ، وَلَكِنْ حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ.)) (أخرجه مسلم: كتاب: المساقاة ، باب:بَيْعِ الطَّعَامِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، رقم (٢٩٩٠). وأيضاً ماروي عَنْ سَعِيدٍ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ الصَّرْفِ، فَقَالَ:أَيَدًا بِيَدٍ، قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ:فَلاَ بَأْسَ بِهِ،فَأَخْبَرْتُ أَبَا سَعِيدٍ فَقُلْتُ: إِنِّي سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ الصَّرْفِ، فَقَالَ:أَيَدًا بِيَدٍ، قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ:فَلاَ بَأْسَ بِهِ قَالَ:أَوَ قَالَ ذَلِكَ ؟ إِنَّا سَنَكْتُبُ إِلَيْهِ فَلاَ يُفْتِيكُمُوهُ. ((أخرجه مسلم: كتاب: المساقاة ، باب: بَيْعِ القلادة فيها** خرز وذهب، رقم (٢٩٨٠)

(٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:((إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ)) أخرجه مسلم، كتاب: الطهارة، باب: كَرَاهَةِ غَمْسِ الْمُتَوَضِّئِ وَغَيْرِهِ يَدَهُ الْمَشْكُوكُ فِي نَجَاسَتِهَا فِي الإِنَاءِ قَبْلَ غَسْلِهَا ثَلاَثًا، رقم (٤١٦).

(٤)المهراس: حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض يتوضأ منه الناس لا يقدر أحد على تحريكه.ولما سمع عبد الله بن عباس ما رواه أبو هريرة، قال: فكيف يصنع أبو هريرة

أليس أبا هريرة لما روى أن[١]: ((من أصبح جنباً فلا صوم له)) [٢]، طعنوا فيه؟

أليس أن ابن عمر لما روى: ((أن الميت ليعذب ببكاء أهله))[٣]، طعنت عائشة فيه، واستدلت بقوله تعالى {وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}[الأنعام : ٦: ١٦٤].

أليس أنّهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس [٤]؟ وقالوا: (لا ندع كتاب ربنا

بالمهراس ؟ وكانوا لا يرون بأساً أن يدخلها في المهراس إذا كانت نظيفة. (انظر: سنن البيهقي الكبرى، ٤٧/١.)

(١) ((أن)) ساقطة من "أ".

(٢) ماروي عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، قَالَ:سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُصُّ يَقُولُ فِي قَصَصِهِ:((مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلا يَصُمْ))فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ لأَبِيهِ فَأَنْكَرَ ذَلِكَ فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَانْطَلَقْتُ مَعَهُ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ قَالَ: فَكِلْتَاهُمَا قَالَتْ: ((كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلُمٍ ثُمَّ يَصُومُ)) قَالَ: فَانْطَلَقْنَا حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى مَرْوَانَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ مَرْوَانُ: عَزَمْتُ عَلَيْكَ إِلا مَا ذَهَبْتَ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فَرَدَدْتَ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ، قَالَ:فَجِئْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرُ ذَلِكَ كُلِّهِ قَالَ: فَذَكَرَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ،فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ:أَهُمَا قَالَتَاهُ لَكَ ؟قَالَ: نَعَمْ قَالَ: هُمَا أَعْلَمُ ثُمَّ رَدَّ أَبُو هُرَيْرَةَ مَا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْفَضْلِ بْنِ الْعَبَّاسِ،فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ ذَلِكَ مِنْ الْفَضْلِ وَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَرَجَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ، قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: أَقَالَتَا فِي رَمَضَانَ ؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلُمٍ ثُمَّ يَصُومُ.)) أخرجه البخاري: كتاب الصوم، باب: اغتسال الصائم، رقم (١٧٩٦). ومسلم: كتاب: الصوم، باب: صحة صوم من طلع الفجر عليه، رقم (١٨٦٤). وَقَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ:((أَحْسَنُ مَا سَمِعْت فِي هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ؛ لأَنَّ الْجِمَاعَ فِي أَوَّلِ الإِسْلامِ كَانَ مُحَرَّمًا عَلَى الصَّائِمِ فِي اللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ، كَالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَلَمَّا أَبَاحَ اللَّهُ الْجِمَاعَ إلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ جَازَ لِلْجُنُبِ إذَا أَصْبَحَ قَبْلَ الاغْتِسَالِ، وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُفْتِي بِمَا سَمِعَهُ مِنْ الْفَضْلِ عَلَى الأَمْرِ الأَوَّلِ وَلَمْ يَعْلَمْ النَّسْخَ، فَلَمَّا عَلِمَهُ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَجَعَ إلَيْهِ))(ابن حجر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ٢٠٢/٢، ت: **عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.**

(٣) تقدم تخريجه،ص ٣١٩، وفيه ذكر طعن عائشة في رواية ابن عمر.

(٤) فاطمة بنت قيس: (ت: ٥٠ هـ) هي: فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس الأمير، صحابية، من المهاجرات الأُوَل.لها رواية للحديث. كانت ذات جمال وعقل، وفي بيتها اجتمع أصحاب الشورى عند قتل عمر، وهي التي روت حديث

ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت [(١)]).

أليس أنّ عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد، وغلظ الأمر فيه عليه [(٢)]؟ أليس أن علياً كان يستحلف الرواة [(٣)]؟

السكنى والنفقة للمطلقة بتة.

حدّث عنها: الشعبي، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وآخرون.توفيت في خلافة معاوية.(انظر: ابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة، ٧٠/٨).

(١)وهذا الخبر هو ما روته فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَت:طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلاَثًا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ:((**لاَ سُكْنَى لَكِ وَلاَ نَفَقَةَ**)) قَالَ مُغِيرَةُ: فَذَكَرْتُهُ لِإِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ: قَالَ عُمَرُ:لاَ نَدَعُ كِتَابَ الله وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لاَ نَدْري أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ، وَكَانَ عُمَرُ يَجْعَلُ لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةَ.(أخرجه مسلم: كتاب: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم (٢٧١٩).

(٢) عن أبي سعيد الخدري **قال: كُنَّا فِي مَجْلِسٍ عِنْدَ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، أَتَى أَبُو مُوسَى الأَشْعَرِيُّ مُغْضَبًا حَتَّى وَقَفَ، فَقَالَ: أَنْشُدُكُمْ الله هَلْ سَمِعَ أَحَدٌ مِنْكُمْ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: الاِسْتِئْذَانُ ثَلاَثٌ فَإِنْ أُذِنَ لَكَ وَإِلاَّ فَارْجِعْ**،قَالَ أُبَيٌّ: وَمَا ذَاكَ ؟ قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَمْسِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، ثُمَّ جِئْتُهُ الْيَوْمَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي جِئْتُ أَمْسِ فَسَلَّمْتُ ثَلاَثًا ثُمَّ انْصَرَفْتُ، قَالَ: قَدْ سَمِعْنَاكَ، وَنَحْنُ حِينَئِذٍ عَلَى شُغْلٍ، فَلَوْ مَا اسْتَأْذَنْتَ حَتَّى يُؤْذَنَ لَكَ، قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ ﷺ ، قَالَ: فَوَالله لأُوجِعَنَّ ظَهْرَكَ وَبَطْنَكَ أَوْ لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا، فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ: فَوَالله لاَ يَقُومُ مَعَكَ إِلاَّ أَحْدَثُنَا سِنًّا، قُمْ يَا أَبَا سَعِيدٍ فَقُمْتُ حَتَّى أَتَيْتُ عُمَرَ، فَقُلْتُ: قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ هَذَا. (أخرجه مسلم: كتاب: الأدب، باب الاستئذان، رقم (٤٠٠٧).

(٣)روى الترمذي وأبو داود عَنْ أَسْمَاءَ بْنِ الْحَكَمِ الْفَزَارِيِّ قَال سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: ((إِنِّي كُنْتُ رَجُلاً إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثًا نَفَعَنِي الله مِنْهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي بِهِ وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ))

أخرجه الترمذي: كتاب: الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة عند التوبة، ١٧٥/٢، رقم (٣٧١). وقال عنه: ((حَدِيثٌ حَسَنٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ عُثْمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَرَوَى عَنْهُ شُعْبَةُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ فَرَفَعُوهُ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي عَوَانَةَ وَرَوَاهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَمِسْعَرٌ فَأَوْقَفَاهُ وَلَمْ يَرْفَعَاهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مِسْعَرٍ هَذَا الْحَدِيثُ مَرْفُوعًا أَيْضًا وَلاَ نَعْرِفُ لأَسْمَاءَ بْنِ الْحَكَمِ حَدِيثًا مَرْفُوعًا إِلاَّ هَذَا.)) وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب:الصلاة، باب: الاستغفار، ٣١٧/٤، رقم (١٣٠٠).

أليس أنّ عليًا قال لعمر في بعض الوقائع :إن قاربوك فقد غشوك(١)؟

واعلم أنك إذا طالعت كتب الحديث(٢) وجدت من هذا الباب ما لا يعد ولا يحصى (٣).

إذا ثبت هذا فنقول : الطاعن إن صدق فقد توجه الطعن في المطعون.

وإن كذب فقد توجه على الطاعن.

وكيف كان فالطعن لازم(٤)؛ لأنّا قلنا:(٥) أن الله أثنى على الصحابة في القرآن على سبيل العموم (٦)، وذلك يفيد ظن الصدق، فلهذا الترجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشريعة [ق ٥٥/أ].

وأما الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته، فكيف يمكن بناءه على هذه الروايات الضعيفة(٧)؟

الثالث: وهو أنه قد اشتهر فيما بين الأمة، أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارًا منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها (٨).

---

(١) وذلك ما روى سلام قال: قال سمعت الحسن يقول: إن عمر رضي الله عنه بلغه أن امرأة بغية يدخل عليها الرجال، فبعث إليها رسولا فأتاها الرسول، فقال: أجيبي أمير المؤمنين، ففزعت فزعة ووقعت الفزعة في رحمها فتحرك ولدها فخرجت، فأخذها المخاض فألقت غلاما جنينا، فأتى عمر بذلك فأرسل إلى المهاجرين، فقص عليهم أمرها فقال: ما ترون ؟ فقالوا: ما نرى عليك شيئاَ يا أمير المؤمنين إنما أنت معلم ومؤدب، وفى القوم علي وعلي ساكت قال: فما تقول أنت يا أبا الحسن: قال: أقول: إن كانوا قاربوك في الهوى فقد أثموا، وان كان هذا جهد رأيهم فقد أخطؤا، وأرى عليك الدية يا أمير المؤمنين، قال: صدقت، اذهب فاقسمها على قومك.)) (انظر: سنن البيهقي الكبرى، ١٢٣/٦) .

(٢) في "أ": ((الأحاديث)).

(٣) انظر: الرازي: المحصول، ١١٠/٤.والقضاء والقدر، ص ١٧١وما بعدها، والسرخسي: أصول السرخسي، ٣٣١/١.

(٤) انظر: الرازي: المحصول، ٤٠٨/٤.والقضاء والقدر، ص ١٧٦.

(٥) عبارة "أ": ((إلا أنا إذا قلنا)).

(٦) وذلك في قوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ}[آل عمران: ١٠/٣] وقوله: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا}[البقرة:١٤٣/٢]وقوله تعالى: {لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ}[الفتح: ١٨/٤٨]وقوله تعالى{وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ}[التوبة: ١٠٠/٩].

(٧) انظر: الرازي: القضاء والقدر، ص ١٧٣.

(٨) انظر: الرازي: المحصول، ٣٠٦/٤. والقضاء والقدر، ص ١٨٣.

وأي منكر [٦٦/ب] فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ويبطل الربوبية، فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.

وأمّا البخاري ومسلم[١] رحمهما الله فهما ما كانا عالمين بالغيوب؛ بل [اجتهدوا واحتاطوا][٢] بمقدار طاقتهما؛ فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة من زمان رسول الله عليه السلام إلى زمانهما، فذلك لا يقوله عاقل.

فغاية ما في الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم؛ إلاّ أنّا إذا شاهدنا خبرًا مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول عليه السلام، قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين[٣].

الرابع: أنّ هؤلاء المحدثين يجرحون الرواة بأقل القليل [فيلاقونهم][٤]، إن[٥] كان مائلاً إلى حب علي رضي الله عنه فكان رافضياً، فلا تقبل روايته،

---

(١) تقدمت ترجمتهما، ص٢٩٢،ص ٣٤٢.

(٢) عبارة "أ": ((احتياطا))بدل ((احتاطوا)) والصحيح ((اجتهدا واحتاطا)) لا ((اجتهدوا واحتاطوا)) حيث أن كلام المؤلف جاء يصيغة المثنى في بداية الجملة وفي خاتمتها ، ولا يصح الانتقال إلى صيغة الجمع بينهما، والله أعلم.

(٣) يقول ابن جماعة: إن الحديث إن خالف الأدلة النقلية والعقلية على تنزيه الله تعالى، فإنه لا يعتد به؛ بل ويجزم بضعفه حتى وإن رواه البخاري ومسلم، وذلك لأهم غير معصومين ومن روياهما عنهم غير معصومين أيضاً. (انظر: إيضاح الدليل، ص١٦١-١٦٢).

وترى الباحثة: إن هذا الكلام قد يفتح باب القول بالهوى والتشكيك بالأحاديث الصحيحة لمجرد إدخال الشك = والريب في أحاديث رسول الله ﷺ، وما أكثر من يترصد لهذا الدين ولأحاديث رسول الله ﷺ، فإذا شككنا في صحيحي البخاري ومسلم وهما أصح الكتب بعد القرآن الكريم، فلا حرج على من يأتي بعد ذلك ويشككك في صحة أحاديث رسول الله ﷺ. يقول ابن الصلاح: ((وكتاباهما-يعني البخاري ومسلم-أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز.... ثم إن (كتاب البخاري) أصح الكتابين صحيحاً وأكثرهما فوائد.)) (مقدمة ابن الصلاح، ص١٠، مكتبة الفارابي، ط١.)

ويقول ابن فورك: راداً على كل من ينكر ويضعف أحاديث رسول الله ﷺ لمجرد أن ظاهرها غير مراد في حق الله تعالى، وأنقل النص بطوله لأهميته ودقته: ((واعلم أنه قلما يرد في هذه الأخبار من أمثال هذه الألفاظ، إلا ونظائرها موجودة في الكتاب، وهي إذا وردت في الكتاب محمولة عندهم على التأويل الصحيح، مخرجة على الوجه الذي يليق بصفاته، وإذا وردت في الأخبار أبطلوها مناقضة منهم لأصولهم.....وذلك لجحدهم سنن رسول الله ﷺ، واستخفافهم بأهل النقل واستهاناتهم برواياتهم.)) (مشكل الحديث وبيانه، ص٢١٦.)

(٤) ((فيلاقونهم)) ساقطة من "الأصل".والأصح أن يقال (فينظرون)

(٥) في "أ" ((أنه)) بدل ((أن)).

وكان مَعْبَد الجُهني[1] قائلا بالقدر، فلا تقبل روايته.

فما كان فيهم عاقل يقول: إنّ وصف الله بما يبطل الهيبة ورويته فلا تقبل روايته- إن هذا من العجائب-[2].

الخامس: أنّ الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول عليه السلام أنّهم ما كتبوها عن لفظ الرسول عليه السلام؛ بل سمعوا أشياء في مجلس، ثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئًا في مجلس مرة واحدة ثمّ رواه بعد العشرين والثلاثين، لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها، وهذا كالمعلوم بالضرورة.

وإذا كان الأمر كذلك كان القطع حاصلاً بأن شيئًا من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ بل ليس ذلك إلا لفظ الراوي، وكيف نقطع بأنّ هذا الراوي ما نسي شيئًا مما جرى في ذلك المجلس[3]؟

فإنّ من سمع كلاماً في مجلس واحد، ثمّ إنّه ما كتبه وكرر عليه كل يوم؛ بل يذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين سنة. [٦٧/أ] فالظاهر أنّه نسي منه شيئاً كثيراً ويشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه[4]، [ق ٥٥/ب] ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته؟

---

(١) معبد الجهني (ت: ٨٠هـ)هو: معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري، أول من قال بالقدر في البصرة، فسلك أهل البصرة بعده مسلكه فيها، سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما.وحضر يوم التحكيم وانتقل من البصرة إلى المدينة، فنشر فيها مذهبه. كان صدوقا، ثقة في الحديث، من التابعين.. (انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٢٠٣/١٠، ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م. و الزركلي: الأعلام، ٢٦٤/٧.)

(٢) العبارة فيها ركاكة، والمقصود منها ما قاله الرازي: ((والعجب من هؤلاء المحدثين: أنهم يقولون: فلان متهم بالرفض، فلا تقبل روايته، ولم يقل أحد منهم: فلان مصرح بالتشبيه، فكان جاهلاً بربه، فوجب أن لا تقبل روايته، لأن الطعن في أبو بكر وعمر، لا يزيد على الطعن في ذات الله تعالى وفي صفاته.))(القضاء والقدر، ص ١٨٤).

وترى الباحثة: أنّ ما يقوله الرازي صحيح، لو أن هذه الروايات الصحيحة لا يمكن أن تحمل على وجه صحيح، أما وأنه يمكن تأويلها وحملها على معان صحيحة تليق بذات الله تعالى، فالأولى أن نحمل هذه الأحاديث الصحيحة على هذه المعاني، لا أن نردها وننكرها، ونكذب رواتها. ولم لا يتعامل الإمام الرازي مع هذه الأحاديث الصحيحة كما يتعامل مع الآيات القرآنية التي يوهم ظاهرها التشبيه؟.

(٣) انظر: الرازي: القضاء والقدر: ص ١٨٢.

(٤) انظر: السرخسي: الأصول، ٣٤١/١.

واعلم أنّ هذا الباب كثير الكلام إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في بيان أنه لا يجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الآحاد[1]، والله أعلم.

---

(١) يقول الكوثري:((فخبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول يقطع بصدقه.)) (مرجع سابق، ص١٠٩، وانظر: نفس المرجع، ص١١٤.)

الفصل الثاني والثلاثون
في البراهين العقلية

إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية كيف يكون الحال فيها.

اعلم أنّ الدلائل القاطعة العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فههنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة[١]:

إمّا أن نصّدق بمقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

وإمّا أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

وإمّا أن نصّدق الظواهر النقلية، ونكذّب القواطع العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجز على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد[٢] محمد عليه السلام[٣].

ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القاطعة، صار العقل متهماً غير مقبول القول.

ولو كان كذلك، يخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل. ولما بطلت الأقسام الثلاثة[٤]،

لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة [٥][٦]، ونقطع بأنّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال : أنها غير صحيحة، أو إن كانت صحيحة؛ إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات [٦٧/ب]

---

(١)) انظر: الرازي: المحصول، ٤٠٦/١. ومفاتيح الغيب، ٣٥٢/١٠. والأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.ومعالم أصول الدين، ص٢٢، ٤٤.

(٢) ((يد)) ساقطة من "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٥٣/١٠.

(٤) عبارة "أ": ((الأربعة))

(٥) وذلك لأِ َنَّ الْقَاطِعَ لاَ يُمْكِنُ صَرْفُهُ عَنْ مَدْلُولِهِ،بِخِلاَ فِ الظَّاهِرِ فإنه يمكن تأويله. (انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٢٧/٣.)

(٦)) انظر: الرازي: المحصول، ٤٠٦/١. ومفاتيح الغيب، ٧/٢٢. والأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.ومعالم أصول الدين، ص ٢٢، ٤٤. والقضاء والقدر، ص ١٠٥-١٠٧. والخمسون، ص٣٩-٤٠.

على التفصيل، وإن لم يجوزوا التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى[١][٢].

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات[٣] والله أعلم.

---

(١) انظر: الرازي: المحصول، ٢٢٣/٢. ومفاتيح الغيب، ٧/٢٢.والخمسون، ص٣٩-٤٠.

(٢)) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٢٦/٣، والرازي: المحصول، ١٩٠/٣. والخمسون، ص٤٠.

(٣) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٨، ومفاتيح الغيب، ٧/٢٢.والأربعين في أصول الدين، ١٦٣/١.

يقول التفتازاني: إِنَّ التَّوَقُّفَ في المتشابهات مَذْهَبُ السَّلَفِ،إلاَّ أَنَّهُ لَمَّا ظَهَرَ أَهْلُ الْبِدَعِ، وَتَمَسَّكُوا بِالْمُتَشَابِهِ فِي آرَائِهِمْ الْبَاطِلَةِ، اضْطَرَّ الْخَلَفُ إلَى التَّكَلُّمِ فِي الْمُتَشَابِهِ وتأويله إبْطَالاً لأَقَاوِيلِهِمْ، وَبَيَانًا لِفَسَادِ تَأْوِيلِهِمْ، وَيروى عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَ الْمُتَشَابِهِ،وَأَنَا مِمَّنْ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ) (انظر: أبو مسعود المحبوبي: التوضيح شرح التنقيح للتفتازاني، ٢٨٣/١.)

القسم الثالث من هذا الكتاب:
في تقرير مذهب السلف[1]

وفيه فصول:

الفصل الأول
في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله
ما لا سبيل لنا إلى العلم به[2].

---

(١) السلف: هم العلماء العدول الوارثون عن رسول الله الحقائق والمعارف والعقائد وهم السادة الأخيار إلى نهاية المائة الثالثة من الهجرة النبوية، والذي انتهى إليه تقريباً دور تدوين الحديث الشريف والكلام على رجاله.وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم.

والخلف: من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث، أو الخامس الهجري. (انظر: بدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٤٠.ومحمد عبد الحميد: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، وهو بهامش شرح جوهرة التوحيد للقاني، ص ١٢٨) .

(٢) إن القرآن الكريم مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: {منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات} [آل عمران: ٧/٣]

والمحكم: هو ما ظهر معناه، وانكشف كشفا يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى. والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي، كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} [البقرة:٢٢٨/٢] لاحتماله زمن الحيض، والطهر على السوية، ومنه ما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله تعالى: {ويبقى وجه ربك} [الرحمن: ٢٧/٥٥]. وقوله: {مما عملت أيدينا}[يس: ٣٦ /٧١]. ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب. و سمي متشابهاً، لاشتباه معناه على السامع.وهذا أيضاً موجود في كلام الله تعالى.

و قيل: المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام، والوعد والوعيد ونحوه. والمتشابه ما كان من القصص والأمثال، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة. (انظر: الآمدي: الأحكام، ١٦٦/١.ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ٤٩-٥٠). ويقول القاضي عبد الجبار: ((المحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى قرينة)) (أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٠.)

وترى الباحثة: أن هذا التعريف للمحكم والمتشابه هو: تعريف جامع مانع، فكل ما عُرف معناه بنفسه من غير قرينة، فهو محكم، وكل ما لم يُعرف معناه بنفسه، بل احتاج إلى قرينة لوضوح معناه فهو متشابه، والله أعلم.

اعلم أنّ كثيراً من الفقهاء والمحدثين والصوفية[١] يجوزون ذلك [٢]، والمتكلمون ينكرونه[٣].

واحتجوا عليه بالآيات [ق ٥٦/أ] والأخبار والمعقول [٤].

أما الآيات فكثيرة:

أحدها : قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}[محمد: ٤٧/ ٢٤].

---

(١) الصوفية: الصوفي: من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته.وقال بعضهم: سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز وذلك بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. وقال آخرون: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم , وقيل: سموا صوفية للبسهم الصوف. (انظر: محمد الكلاباذي، أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٢١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.)

(٢) من قال بجواز أن يحصل في كتاب الله تعالى مالا يفهم معناه، استدل على ذلك بقوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به} [آل عمران: ٣/٧]. قالوا: الواو في قوله: {والراسخون في العلم} ليست للعطف، وإلا كان الضمير في قوله: {يقولون آمنا به كل من عند ربنا} عائداً إلى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم، وهو محال في حق الله تعالى.فلم يبق إلا أن يكون للابتداء.ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الله تعالى معلوماً لهم، وأيضاً فإن الآيات الدالة على اليد واليمين، والوجه والروح، ومكر الله والاستواء على العرش، وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه في اللغة، وما هو المراد منه غير معلوم.(انظر: الآمدي: الأحكام، ١/٦٧) وهو مذَهَبَ عَامَّةُ السَّلَفِ مِنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ؛ وَ مَذْهَبُ عَامَّةِ مُتَقَدِّمِي أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وهو اختيار البزدوي، والسرخسي، والزركشي، و اخْتِيَارُ أَبِي عُبَيْدٍوَالْأَصْمَعِيِّ،وَأَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى النَّحْوِيِّ. (انظر: البخاري: كشف الأسرار، ١/١٤٨.و: أصول السرخسي، ١/١٦٩-١٧٠.و الزركشي: البحر المحيط، ١/٣٦٩.).

(٣)يقول الآمدي: من قال بجواز التكليف بما لا يطاق: جوز أن يكون في القرآن ما هو غير معلوم للمخاطب، ولا له بيان، ولا كذلك فيما لا معنى له أصلا، ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك، لكونه تكليفاً بما لا يطاق ولما فيه من إخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة كونه غير مفهوم. وهو خلاف قوله تعالى: {هذا بيان للناس} [آل عمران: ٣ /١٣٨] وأن ذلك يؤدي إلى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله، ضرورة أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد به ما لم يظهر منه.وذلك مبطل للشريعة مطلقاً، وهذا مذهب أبو موسى الأشعري و أكثر المتأخرين وعامة المعتزلة، حيث أَنَّهم قالوا:لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي جُمْلَةِ الرَّاسِخِينَ مَنْ يَعْلَمُ الْمُتَشَابِهَ، وَوَقَفُوا عَلَى قَوْلِهِ {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}.(انظر: الآمدي: الأحكام، ١/١٦٦-١٦٧ و١٧٠ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١/١٤٨، و الزركشي: البحر المحيط، ١/٣٦٩).

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢/٤.

أمر الناس بالتدبر في القرآن، ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه؟

والثاني: قوله تعالى أ{أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَ فًا كَثِيراً} [النساء:٨٢/٤].

فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف، مع أنه غير مفهوم للخلق(١)؟

والثالث: قوله تعالى :{وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ *نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}[الشعراء : ٢٦/ ١٩٢-١٩٥].

ولو لم يكن مفهوماً، فكيف يمكن أن يكون الرسول عليه السلام منذراً به؟ وأيضاً فقوله: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} يدل على أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان كذلك [وجب القطع بكونه معلوما](٢)(٣).

والرابع: قوله تعالى:{لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}[النساء : ٤/ ٨٣] والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه(٤).

والخامس: قوله تعالى :{تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}[النحل : ١٦/ ٨٩]. وقوله :{مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}[الأنعام : ٦/ ٣٨].

والسادس: قوله تعالى :{هُدًى لِلنَّاسِ}[البقرة : ٢/ ١٨٥]. {هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة : ٢/ ٢]. وما لا يكون معلوماً لا يكون هدى.(٥)

والسابع(٦): قوله تعالى : {حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ}[القمر : ٥/٥٤]. وقوله:{وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [يونس:٥٧/١٠] وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم.

والثامن: قوله تعالى :{قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللّٰه نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ}[المائدة : ٥/ ١٥]ولا يكون مبيناً إلا ويكون معلوماً.

التاسع:[٦٨/أ] قوله تعالى أ:{وَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى}[العنكبوت : ٥١/٢٩] فكيف يكون الكتاب كافياً؟ و كيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟

---

(١) يقول الرازي: يستدل من هذه الآية على أن القرآن معلوم المعنى، لأنه لو لم يكن كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به، وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته، ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٧/١٠.)

(٢) عبارة الأصل": ((وجب أن يكون معلوماً)).وما أثبته من"أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٢٤. وانظر: الآلوسي: روح المعاني، ١٢٥/١٩.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٠/١٠.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤/٢-٥.

(٦) من قوله ((هدى للناس إلى قوله السابع)) ساقط من "أ".

و العاشر: قوله تعالى: {هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ} [إبراهيم:٥٢/١٢]. فكيف يكون بلاغًا؟ وكيف يقع الإنذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية {وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ} [إبراهيم : ١٢/ ٥٢]. وإنما يكون كذلك لو كان معلوماً.

والحادي عشر: قوله تعالى : {قَدْجَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً} [النساء : ٤/ ١٧٤]. فكيف يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم ؟[1]

والثاني عشر: قوله تعالى: {فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا} [طه : ٢٠/ ١٢٣].

فكيف يمكن اتباعه تارة و الإعراض عنه أخرى[2] مع أنه غير معلوم ؟

والثالث عشر: قوله تعالى : {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء : ١٧/ ٩]. فكيف يكون هادياً مع أنّه غير معلوم للبشر ؟

والرابع عشر: قوله تعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ} إلى قوله: {وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا} [البقرة:٢٨٥/٢] [ق٥٦/ب]. والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم، فوجب كون القرآن مفهوماً.

وأمّا الأخبار :

قوله عليه السلام : ((إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي))[3].

وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟

وعن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال : ((عليكم بكتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، و حكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين و الذكر الحكيم و الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقض عجائبه، من قال به صدق، و من حكم به عدل، ومن خاصم به فلح، ومن دعي إليه هدى إلى صراط مستقيم.))[4].

وأمّا المعقول فمن وجوه [5]:

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥/٢.

(٢) ((أخرى)) ساقطة من "أ".

(٣) أخرجه الترمذي: كتاب: المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: **مَنَاقِبِ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**، رقم (**٣٧١٨**)، ٢٥٦/١٢، وقال عنه الترمذي: **حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ**. والطبراني: المعجم الكبير، باب: الحاء، رقم (**٢٦٨١**)**، ٦٦/٣.**

(٤) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل من قرأ القرآن، رقم (**٣٣٩٤**)، ٢٠٧/١٠. وابن أبي شيبة في مصنفه، ١٦٤/٧. أورده الفتني في تذكرة الموضوعات وهو حديث موضوع، ٧٦/١.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥/٢.

الأول: أنّه لو ورد في القرآن شيء لا سبيل لنا إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مخاطبة [٦٨/ب] العربي بالزنجية وهو غير جائز[١].

الثاني: المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً[٢].

الثالث: أنّ التحدي وقع بالقرآن وما لم يكن معلوماً لم يجز التحدي به[٣].

فهذا مجموع كلام المتكلمين.

واحتج مخالفوهم، بالآية والخبر و المعقول.

أما الآية: فمن وجهين:

الأول: قوله في صفة المتشابهات : {وما يعلم تأويله إلا الله}[آل عمران:٧/٣]. و الوقف هاهنا لازم[٤] و سيأتي دليله.

الثاني: الحروف المقطعة المذكورة في أوائل السور[٥].

وأمّا الخبر: قوله عليه السلام :((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به، أنكره أهل الغرّة[٦] بالله تعالى))[٧] .

وأمّا المعقول : فهو أن الأفعال التي كلّفنا بها قسمان[٨]:

منها : يعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا، كالصلاة والزكاة

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٧/١٠.

(٢) انظر: الآمدي: الأحكام، ١٦٦/١-١٦٧.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٧/١٠.

(٤) حيث قالوا: أن الواو في قوله تعالى: {والراسخون في العلم} ليست للعطف، وإلا كان الضمير في قوله: {يقولون آمنا به كل من عند ربنا} [آل عمران:٧/٣) عائدا إلى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم، وهو محال في حق الله تعالى. فلم يبق إلا أن يكون للابتداء. لحسن نظم الكلام، وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه؛ بل يقف فيه مسلّماً وهو معنى قوله تعالى: {يقولون آمنا به كل من عند ربنا}. ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الله سبحانه وتعالى معلوماً لهم. (انظر: الآمدي: الأحكام، ١٦٧/١و أصول السرخسي: ١٦٩/١-١٧٠ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١٤٨/١).

(٥) يقولون: كلام الله تعالى مشتمل على ما لا معنى له، كحروف المعجم التي في أوائل السور، و هي غير موضوعة في اللغة لمعنى. (انظر: الآمدي: الأحكام، ١/-١٦٧).

(٦) أهل الغرة: أي أهل الغفلة الذين ركنوا إلى الدنيا. (انظر: علي بن حسام الدين المتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، رقم(٢٨٩٤٢)، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٩ م.

(٧) رواه أبو عبد الرحمن السلمي: في الأربعين في التصوف من حديث أبي هريرة، رقم(٣٢)، ص١٥، مجلس دائرة =المعارف العثمانية، حيدر أباد ـ الهند، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م. وقال عنه العراقي إسناده ضعيف.(انظر: العراقي: تخريج أحاديث الإحياء، رقم (٧١)، ٧١/١.) وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة المختصرة، رقم (٨٧٠)، ٢٦٢/٢. وقال عنه: (ضعيف جداً).

(٨)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥/٢-٦، والزركشي: البحر المحيط، ١١٥/٤.

والصوم فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق، والزكاة إحسان إلى المحتاجين، والصوم قهر للنفس.

ومنها: ما لا يعرف وجه الحكمة فيه، كأفعال الحج، فإنا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة[١].

ثمّ اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول، فكذا يحسن بالنوع الثاني؛ لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد؛ لاحتمال أن المأمور إنما أتى بها لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيها.

أمّا الطاعة في النوع الثاني، فإنه يدل على [ق ٥٧/أ] كمال الانقياد ونهاية التسليم؛ لأنّه لما لم يعرف فيها وجه المصلحة البتة، لم يكن إتيانه بها إلا لمحض الانقياد والتسليم، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال، فلم لا يجوز أن يكون [الأمر كذلك في] [٢] الأقوال، وهو أن الذي أنزله الله علينا و[أمرنا] [٣] بتعظيمه وقراءته ينقسم إلى قسمين:

منه ما يعرف معناه ويخط بفحواه.

ومنه ما لا نعرف معناه البتة [٤].

ويكون المقصود من إنزاله والتكليف[٥] بقراءته [وتعظيمه] [٦] [٦٩/أ]، ظهور

---

(١) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ١١٥/٤، والفتوحي:شرح الكوكب المنير، ١٥٤/٤. ومن أدلتهم: أن الآيات الدالة على اليد واليمين، والوجه والروح، ومكر الله والاستواء على العرش، وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه في اللغة، وبذلك يكون المراد منه غير معلوم..(انظر: الآمدي: الأحكام، ١٦٧/١، وللمزيد من أدلة هذا الفريق، انظر: الألوسي: روح المعاني٨٥/٣، والشوكاني: فتح القدير، ٤٧٣/١، وابن عادل: تفسير اللباب، ٤٣٩/٣. وابن عاشور: التحرير والتنوير، ٢٦/٣.

(٢) ساقطة من "الأصل".

(٣) عبارة "الأصل" ((أمر)) بدل ((أمرنا)).وما أثبته من"أ".

(٤) وإِنَّمَا الْوَاجِبُ فِيهِ التَّسْلِيمُ إلَى اللَّهِ تَعَالَى مَعَ اعْتِقَادِ حَقِّيَّةَ الْمُرَادِ عِنْدَهُ.(انظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ١٤٨/١.)

(٥) التَّكْلِيفُ لُغَةً: مِنْ الْكُلْفَةِ بِمَعْنَى الْمَشَقَّةِ، (انظر: مرتضى: تاج العروس، ٦١٠٤/١، مادة (كلف). وَفِي الاِصْطِلاَحِ: قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: بِأَنَّهُ إرَادَةُ الْمُكَلِّفِ مِنْ الْمُكَلَّفِ فِعْلَ مَا يَشُقُّ عَلَيْهِ. وقال بعضهم: هو الأَمْرُ بِمَا فِيهِ كُلْفَةٌ: أَوْ النَّهْيُ عَمَّا فِي الاِمْتِنَاعِ عَنْهُ كُلْفَةٌ. (انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٢٧٤/١.). وعرفه القاضي عبد الجبار بقوله: ((إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك، إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء.)) (المحيط بالتكليف، ص ١١، ت: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.)

(٦) ((تعظيمه)) ساقطة من "الأصل".

كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى[1]؛ بل ههنا فائدة أخرى، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذلك الكلام[2] أحكم الحاكمين، فإنه يبقى قلبه ملتفتاً إليه أبداً، ومتفكراً فيه أبداً.

ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى، والتفكر في كلامه فلا يبعد أن يقال: أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبداً، مصلحة عظيمة له فيتعبد الله بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة[3].

فهذا ما عندي في كلام الفريقين في هذا الباب وبالله التوفيق.

(١) انظر: ابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٨.

(٢) ((الكلام)) ساقطة من "أ".

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٥/٢-٦. وأصول السرخسي، ١٦٩/١-١٧٠، وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٨. و مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ٥٠.

الفصل الثاني

في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه(١)

اعلم: أنّ كتاب الله تعالى دلّ على أنه بكليته مُحكَم، ودل على أنه بكليته متشابِه، ودلّ على أنّ بعضه مُحكم وبعضه متشابه(٢).

أمّا الذي [يدل](٣) على أنه بكليته محكم، فهو قوله تعالى :{الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ}[هود:١/١١]. و{الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ}[يونس:١/١٠]. فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى :كونه حقاً في ألفاظه، حقاً في معانيه (٤)، وكلّ كلام سوى القرآن، فإن القرآن أفضل منه في لفظه ومعناه، وإن أحداً من الخلق لا يقدر على الإتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه وفي معناه.

والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله: إنّه محكم فهذا معنى وصف [كل] (٥) القرآن بأنه محكم(٦).

وأمّا الذي يدلّ على أنّه بكليته متشابه، فهو قوله تعالى:{كِتَابًا مُتَشَابِهًا}[الزمر : ٢٣/٣٩]والمعنى أنّه يشبه بعضه بعضاً في الحسن والفصاحة، ويصدق بعضه بعضاً(٧).

وإليه الإشارة بقوله تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[النساء : ٤/ ٨٢].أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة.(٨)

---

(١) بينا فيما سبق أقوال العلماء في معنى المحكم والمتشابه. انظر ص٧٦.

(٢) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ٤٨.

(٣) عبارة الأصل": ((دل)).وما أثبته من"أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٢/١٧- ١٤٥/٧، والآلوسي: روح المعاني، ٢٠٣/١١.

ويقول البيضاوي في معنى إن القرآن كله محكم:أي أن أي القرآن كلها قد نظمت نظماً محكماً لا يعتريه إخلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، ولا من جهة الهدف والغاية، أو أنها أحكمت بالحجج والدلائل، والقرآن بهذا المعنى محكمٌ في تشابهه، متشابه في إحكامه.(انظر:تفسير البيضاوي: ٢١٩/٣.)

(٥) ((كل)) ساقطة من "الأصل".

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٢/١٧، ١٤٥/٧.

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٧- ١٣٦/٢٦-١٣٧. وابن كثير: تفسير ابن كثير، ٩٤/٧.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٧- ١٥٧/١٠، وروي عن قتادة أنه قال في قوله تعالى:{فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِلَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[النساء: ٨٢/٤]:((قول الله لا يختلف، وهو حق ليس فيه باطل، وإنّ قول الناس يختلف.)) (انظر: الطبري: جامع البيان، ٥٦٧/٨.)

وأمّا الذي يدلّ على أنّ بعضه محكم وبعضه متشابه(١).

فهو قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ [٦٩/ب] مُحْكَمَاتٌ [ق ٥٧/ب]هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}[آل عمران : ٣/ ٧]. ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من تفسيرها في عرف الشريعة.

أمّا المحكم(٢): فالعرب تقول : حَكَمْتُ وأَحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ، بمعنى رددت ومَنَعْتُ.

والحاكم يمنع الظالم عن الظلم (٣). وحكمة اللجام: هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب(٤).

وفي حديث النخعي(٥): ((حَكِّم اليَتيم كما تُحكِّمُ **ولدك**)) أي امنعه من الفساد(٦).

وقول جرير(٧) : (**أَحْكِمُوا سُفَهاءَكم**) أي امنعوهم(١).

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٧.

(٢) المُحْكَمُ: هو الذي لا اختلاف فيه ولا اضْطِراب، فَعِيلٌ بمعنى مُفْعَلٍ، أُحْكِمَ فهو مُحْكَمٌ. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢. وابن الأثير: النهاية في غريب الحديث و الأثر، ١٠٢٣/١، ت: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢.

(٤) الحَكَمَةُ: هي حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحَنَكِهِ تمنعه عن مخالفة راكبه. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث و الأثر، ١٠٢٣/١.

(٥)النخعي (ت: ٩٦هـ) هو: إبراهيم النخعي، الإمام، الحافظ، فقيه العراق، أبو عمران، إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، اليماني ثم الكوفي، أحد الأعلام، ومن كبار التابعين، وهو ابن مليكة أخت الأسود بن يزيد. كان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، وكان رجلاً صالحًا، فقيهًا، متوقيًا روى عن خاله، ومسروق، وعلقمة بن قيس، وعبيدة السلماني وخلق سواهم من كبار التابعين. لم يسمع عن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أدرك منهم جماعة، ورأى عائشة. (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٥٢٧/٤).

(٦) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢.و ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر، ١٠٢٣/١

(٧) جرير: (٢٨- ١١٠هـ) هو:جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، التميمي الشاعر المشهور، كان من فحول الشعراء في الإسلام وكان بينه وبين الفرزدق مهاجاة ونقائض، وهو أشعر من الفرزدق عند أكثر أهل العلم.ولد ومات في

وبناء محكم، أي وثيق يمنع من تعرض له.وسميت الحكمة حكمة؛ لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي(٢).

وأمّا المتشابه (٣): فهو أن يكون أحد الشيئين متشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز(٤). قال تعالى: {إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا}[البقرة : ٢/ ٧٠].

وقال: في صفة ثمار الجنة: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا}[البقرة:٢/ ٢٥]. أي متفق النظر مختلف الطعوم(٥).

وقال: {تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ}[البقرة : ٢/ ١١٨].

ومنه اشتبه الأمر إذا لم نفرق بينهما (٦)، ويقال لأصحاب المخاريق(٧) : أصحاب الشبهات (٨).

وقال عليه السلام : ((الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات))(٩). وفي رواية أخرى (مشتبهات)(١٠). فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه

اليمامة. وكان يكنى بأبي حزرة.(انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ١١/٤، والأصفهاني: الأغاني: ٣١٠. وابن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء، ٤٦٤/١، ت: أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨م. و الزركلي: الأعلام، ١١٩/٢) .

(١) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ٦٩/٤..و غريب الحديث: ابن سلام، ٤٢٧/٤، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان أستاذ آداب اللغة العربية بالجامعة العثمانية، ط١، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، سنة ١٣٨٤ هـ /١٩٦٤ م.. وابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: (حكم)، ١٤٠/١٢.

(٣) المُتَشابِه: المُتَماثِل، والتَّشْبِيهُ: التمثيل، والشُّبْهةُ: الالتباسُ، والمتشابه: هو ما لَمْ يُقْطَعْ بفَحْوَاهُ من غَيْر تَرَدُّد فيه. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (شبه)، ٥٠٣/١٣.ومرتضى: تاج العروس، مادة (شبه)، ٣٣٤٥/١).

(٤)) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ٢٧١/٢.

(٥)انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٤٠٦/١. والطبري: جامع البيان، ٣٨٧/١. والأزهري: تهذيب اللغة، ٢٧١/٢. وابن منظور: لسان العرب، مادة (شبه)، ٥٠٣/١٣

(٦) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (شبه)، ٥٠٣/١٣

(٧) المِخْراقُ: السَّخِي الجَوادُ. وقيل: والمِخْراقُ: مِنْدِيلُ أَو نحوُه يُلَفُّ لِيُضْرَبَ بِهِ أَو يُفَزَّع وقال بعضهم: المَخاريقُ جمع مِخْراقٌ: وهو ما يَلْعَبُ به الصِّبْيانُ من الخِرَقِ المَفْتُولَةِ.وقيل الرجل المخراق: هو الّذِي لا يَقَعُ في أَمْرٍ إلاّ خَرَجَ مِنْهُ. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة(خرق)، ٧٣/١٠. و ومرتضى: تاج العروس، مادة (خرق)، ٦٢٧٦/١).

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب ، ١٢٠/٢.

(٩) أخرجه البخاري: كتاب: الإيمان، باب:فَضْلِ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، رقم (٥٠)

(١٠) أخرجه الترمذي: كتاب: الْبُيُوعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: مَا جَاءَ فِي

بحسب أصل اللغة.

وأمّا في عرف العلماء : فاعلم أن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدّمنا، مشتملة عليها.

والذي عندي فيه هو: أنّ اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، أو لا يكون، فإن كان موضوعًا لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص(١).

وإمّا إن كان محتملاً لغير ذلك المعنى، فإمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون؛ بل يكون احتماله لهما على السوية.

فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على احتماله للآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا وبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلاً.

وإمّا أن كان احتماله لهما على السوية، كان اللفظ بالنسبة إليهما [٧٠/أ] معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً، فخرج من هذا التقسيم،

أن [اللفظ](٢) إما أن يكون [نصًا](٣)(٤)، أو ظاهرًا(٥)،

أو مجملاً(٦)، أو مؤولاً(٧)، والنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض.

فالنص والظاهر يشتركان في حصول أصل الترجيح.

فهذا القدر هو المسمى بالمحكم(٨).

تَرْكِ الشُّبُهَاتِ، رقم (١١٢٦)، ٤/٤٦٤. وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(١) انظر: الرازي: المحصول، ٣/١٥٢.

(٢) عبارة "الأصل": ((النص)) بدل((اللفظ)). وما أثبته من "أ".

(٣) ساقطة من الأصل.

(٤) النص: هو مَا لاَ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ تَأْوِيلٌ وهو ما يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم. (انظر: أصول السرخسي: ١/١٦٥و الزركشي: البحر المحيط، ١/٣٧٥.)

(٥) الظاهر: ((هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل. وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعًا فيما هو المراد.))(أصول السرخسي: ١/١٦٤).

(٦)المجمل: هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك إما لمبالغة في معنى الاستعارة، أو في صيغة عربية. (انظر: السرخسي: أصول السرخسي، ١/١٦٨.)

(٧) المؤول: ((هو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد)) (أصول السرخسي: ١/١٢٧.)

(٨) انظر: الرازي: المحصول، ١/٢٣١.و ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير: ١/١٩١. والمحكم: هو الذي ليس فيه احتمال النسخ والتبديل، وممتنع من احتمال التأويل. (انظر: أصول السرخسي: ١/١٦٥.)وقد تقدم معنى المحكم، انظر: ص٧٦، ص٤٠٨.

وأمّا المجمل [ق ٥٨/أ] والمؤول، فهما يشتركان[١] في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤول: فيه رجحان بالنسبة إلى الطرف الآخر.

والقدر المشترك:وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، هو المسمى بالمتشابه[٢]؛ لأنّ عدم الفهم حاصل فيه[٣].

ثم اعلم أنّ اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فههنا يتوقف الذهن، مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر[٤].

إنمّا الصعب [للمشكل][٥][٦] أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المفهومين، ومرجوحًا في الآخر، ثم إنّ الراجح يكون باطلاً والمرجوح يكون حقًا.

ومثاله من القرآن قوله تعالى:{وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا} [الإسراء:١٦/١٧]. فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا[٧].ومُحْكَمُه قوله تعالى:{إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ}[٨] [الأعراف:٢٨/٧].

وكذلك{نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ}[التوبة : ٩/ ٦٧]. ومحكمه قوله[٩]: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا}[مريم : ٦٤/١٩].وقوله: {لَا يَضِلُّ رَبِّي ولاَ يَنْسَى}[طه : ٢٠/ ٥٢].

فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه[١٠].

---

(١) في "أ"((مشتركان)) بدل ((يشتركان)).

(٢) المتشابه: ((اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه)) (أصول السرخسي: ١٦٩/١).

وقد تقدم فيما سبق معنى المتشابه، انظر: ص٧٦.

(٣)انظر: الرازي: المحصول، ٢٣١/١.

(٤) وذلك في قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة: ٢٢٨/٢]انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٣٢٠/٣. و المحصول، ٢٦٥/١.

(٥) في الأصل: ((المشكل)) وما أثبته من "أ".

(٦) المشكل: ((اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الإشكال)) (أصول السرخسي: ١٦٨/١) .

(٧) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٠/١٠.

(٨) وردت هذه الآية في النسختين: ((إن الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر)) وهذا غير صحيح فالآية ليس فيه ((والمنكر)) وما أثبته هو الصحيح.

(٩) ((قوله)) ساقطة من "أ".

(١٠) للمزيد من معاني المحكم والمتشابه، انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٣٦٣/١. والقاسمي: تفسير القاسمي المسمى ((بمحاسن التأويل))، ٧٨٧/٤، والشيرازي: اللمع، ص٥٢.

الفصل الثالث

في الطريق الذي تعرف كون الآية محكمة أو متشابهة.

اعلم أنّ هذا موضع عظيم، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب خصمه متشابهة[1].

فالمعتزلي يقول : أنّ قوله تعالى : {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ}[الكهف : ١٨/ ٢٩] محكم[2].

وقوله: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}[الإنسان : ٧٦/ ٣٠]. متشابهة[3]. والسني يقلب القضية في هذا الباب. والأمثلة [٧٠/ب] كثيرة.

فلا بدّ ههنا من قانون أصلي يرجع إليه في هذا الباب، فنقول:

إذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنى، فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر لدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيداً ولخرج القرآن عن أن يكون حجة .

ثم ذلك الدليل المنفصل، إما أن يكون لفظياً أو عقلياً[4].

أما القسم الأول، فنقول :

هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض.

وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك أحد الظاهرين لإبقاء الآخر أولى من العكس[5]. اللهم إلا أن يقال : أحد الدليلين قاطع والآخر ظاهر، والقاطع راجح على الظاهر، أو يقال: كل واحد منهما وإن كان ظاهراً [ق ٥٨/ب] إلا أن أحدها أقوى. إلا أنا نقول:

أمّا الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنّها موقوفة على نقل اللغات[6]، ونقل

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٦/٧.

(٢) استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، (انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٣٦٢.)

(٣) يقول المعتزلة: إن هذه الآية وأمثلاها لا بد فيها من تأويل يتوافق ودلالة العقل، وأن المشيئة في هذه الآية تحمل على مشيئة الإلجاء والإكراه. (انظر: أحمد بن حسين: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٤٧٦.)

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٦/٧.

(٥) انظر: الرازي: المحصول، ١٩٠/٣.

(٦) بيان أن نقل اللغات ظني وذلك لأن المرجع فيه إلى أئمة اللغة وأجمع العقلاء على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم وعلى هذا فنقلهم لا يفيد إلا الظن. (انظر: الرازي: المحصول: ٣٩١/١).

وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك[1] والمجاز[2] والتخصيص[3] والإضمار[4]، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي[5]، وكل واحد من هذه المقامات مظنون، والموقوف على المظنون [أولى أن يكون مظنوناً] [6]، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً[7].

وأمّا الثاني: وهو أن يقال: أحد الظاهرين أقوى من الآخر، إلا أن على هذا

---

(١) الاشتراك: ((هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك.)) (انظر: الرازي: المحصول، ٢٦١/١.) وقال السرخسي: المشترك هو: ((لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام؛ بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر.)) (أصول السرخسي: ١٢٦/١) ونفي الاشتراك ظني، انظر: الرازي: المحصول، ٤٠٥/١.

(٢) المجاز: هو استعمال اللفظ ٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ عَلَى أَنَّهُ مُرَادٌ بِهِ قَصْدًا وَبِالذَّاتِ، (انظر: التفتازاني: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ١٦٠/١.)

(٣) التخصيص: هو((قَصْرُ اللَّفْظِ عَلَى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَامًّا)) (الزركشي: البحر المحيط، ١٧٩/٢.)

(٤) الإضمار هو: ((أن يسقط من الكلام شيء يدل عليه الباقي)). (الرازي: المحصول، ٣٦٠/١).

(٥)وذلك بأن يقوم دليل قاطع عقلي أو نقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل. (انظر الرازي: المحصول، ٤٠٦/١.)

(٦)عبارة الأصل: ((على المظنون مظنون)) بدل ((على المظنون أولى أن يكون مظنوناً))وما أثبته من "أ".

(٧) وقد ذكر الرازي هذا الكلام في أغلب كتبه: انظر الرازي: المحصول، ٣٩١/١- ٤٠٧. ومفاتيح الغيب، ١٤٦/٧، ومعالم في أصول الدين، ص ٢٢، ٤٤.والقضاء والقدر، ١٠٥-١٠٧. والمطالب العالية، ١١٦/٩.والمحصل، ص٥١. إلا أن الرازي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) يقول بعد أن ذكر المقدمات على كون الأدلة النقلية ظنية: ((واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة في الأخبار المتواترة مفيدة لليقين.)) (الأربعين، ٢٥٣/١.)

وترى الباحثة: أن الأمور العشرة التي ذكرها الرازي تمنع قطعية الدليل النقلي، وخاصة فكرة المعارض العقلي؛ إذ المطلوب عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية، وعدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود؛ إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه، وبالتالي تكون دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة ظنية، فتكون دلالتها أيضاً ظنية، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن الأدلة النقلية مفيدة لليقين. والتفتازاني يعترض على هذا القول، ويقول: ((مَنْ ادَّعَى أَنْ لاَ شَيْءَ مِنْ التَّرْكِيبَاتِ بِمُفِيدٍ لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ فَقَدْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْمُتَوَاتِرَاتِ)) (انظر: شرح التلويح على التوضيح، ٢٨٥/١.وانظر: ابن تيمية في رفضه لقانون الرازي في حجية الدليل النقلي، درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٥/٥.)

التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني، مقاما ظنياً، والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية.

فثبت بما ذكرنا أنّ صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوّز التأويل عدل إليه ومن لم يجوّزه فوض علمه[1] إلى الله [2]، وبالله التوفيق.

---

(١) عبارة "أ": ((أمره)) بدل ((علمه)).

(٢)) انظر: الرازي: المحصول، ١٩/٣. ومفاتيح الغيب، ١٤٦/٧وما بعدها.

الفصل الرابع
في تقرير مذهب [٧١/أ] السلف

حاصل هذا المذهب أنّ هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأنّ مراد الله تعالى [منها] [١] شيء غير ظواهرها، ثمّ يجب تفويض[٢] معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها [٣].

---

(١) ((منها)) ساقطة من "الأصل".

(٢) التفويض: هو صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض العلم به إلى الله تعالى.(انظر: محمد عبد الحميد: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، وهو بهامش شرح جوهرة التوحيد للقاني، ص ١٢٨.)

(٣) مذهب السلف في الصفات الخبرية: هو إمرارها والإيمان بها دون تشبيه ولا تعطيل ، وإثباتها دون كيف ولا تأويل. ويقول ابن القيم: ((أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل المخالفين ولا نحملها على تشبيه المشبهين ولا نزيد عليها ولا ننقص منها ولا نفسرها ولا نكيفها ولا نشير إليها بخواطر القلوب بل نطلق ما أطلقه الله)) (ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية، ١٠١/١) .

ويروى أن أحمد بن حنبل قرأ عليه رجل: {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه} قال: ثم أومأ بيده، فقال له أحمد: قطعها الله قطعها الله قطعها الله ثم حرد وقام)). ويروى أن محمد بن الحسن قال: ((اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا.)) (اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٤٣٢/٣. وانظر: الشوكاني: التحف في مذاهب السلف، ص ٢١ وما بعدها. وأبو حنيفة النعمان: الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، ص٢٧، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس.، ومنح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر: علي بن سلطان القاري، ١٢١-١٢٢، ، ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر، تأليف الشيخ وهبي سليمان غاوجي. والقنوجي: قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٢٧. والواسطي: صفات الرب، ص٢٢. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات في بيان الأسماء والصفات، ص١٣٥. والشنقيطي: آيات الأسماء والصفات، ص١٠ وما بعدها.وابن القيم: الصواعق المرسلة، ٤٢٦/٢، واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص٤٩.)

وذكر الأشعري القولان ولم يرجح، (انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٥٦.) والذي اعتمده في الإبانة ورسالة إلى أهل الثغر: إثبات الصفات التي أخبر الله بها عن نفسه بلا تشبيه ولا تأويل، (انظر: الإبانة، ص ١٠٥وما بعدها، ت: بشير محمد عيون.، ورسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣٣.)

= والجويني ذكر القولان ورجح مذهب السلف قال:((والذي نرتضيه رأياً وندين به عقلاً : اتباع سلف الأمة. فالأولى الاتباع وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن

وقال جمهور المتكلمين: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات(١).

واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه.

الأول: التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى(٢) : {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ}[آل عمران :٣/ ٧]. والذي يدل على أن هذا الوقف واجب وجوه:

الأول: أنّ ما قبل هذه الآية، يدل على أن طلب المتشابه مذموم، حيث قال : {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ}[آل عمران : ٣/ ٧]. ولو كان طلب المتشابه جائزاً، لما ذم الله تعالى على ذلك(٣).

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة (٤)، كما في قوله تعالى : {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي}؟[الأعراف : ١٨٧/٧].

ويحتمل أنّ يكون المراد منه أيضًا: طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب، وطلب الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصرة كما قالوا : {[لَوْ] (٥) مَا تَأْتِينَا بِالْمَلاَئِكَةِ}[الحجر : ١٥ /٧].

قلنا: إنه تعالى [ق ٥٩/أ] لمّا قسّم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة، من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه.

ثم إنّه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه، كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون بعض تركًا للظاهر(٦).

إجماع الأمة حجة متبعة، ومستند معظم الشريعة.)) (العقيدة النظامية، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م. و انظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٥٩.وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص١٢. و النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ١٩/٣، كتاب الإيمان.و المجموع: ٢٥/١، دار الفكر. و بدر الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٤٠، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي، دار السلام، ط١، ١٩٩٠.والصابوني: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ١٠٦/١) .

(١) انظر: الجويني: الإرشاد، ص ١٥٥-١٦٤. والسيوطي: الاقتصاد، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، ص٢٠.. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص١٥٣. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٧/١. والزركشي: البحر المحيط، ٨٩/٢. وعبد الكريم عثمان، نظرية التكليف لآراء القاضي عبد الجبار، ص ٢٦٣.وأحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦ومابعدها.

(٢)) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٤.

(٣) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٤ -٥٩. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٧. والشهرستاني: الملل والنحل، ص١٠٤. والزركشي: البحر المحيط، ٩٢/٢.

(٤) انظر: الغزالي: المنخول، ٢٤٩/١.

(٥) ((لو)) ساقطة من "الأصل".

(٦) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٥/٤.

الثاني: أنّ الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم: {يَقُولُونَ آمَنَّا}[آل عمران : ٣/٧].

وقال في أول سورة [البقرة][1]: {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ}[البقرة : ٢/ ٢٦]. فهؤلاء الراسخون، لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل، لما كان لهم في الإيمان به مزيد مدح؛ لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به[2].

أمّا الراسخون [٧١/ب] في العلم، هم الذين علموا [بالدلائل القطعية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات، و علموا] [3]أن القرآن كلام الله، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث، فإذا سمعوا آية ودلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله منه غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه وقطعوا بأن ذلك المعنى- أي معنى كان- فهو الحق والصواب.

فهؤلاء هم الراسخون في العلم، حيث لم يزعزعهم أمثال هذه الشبهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن[4].

الثالث: أنّه لو كان قوله: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}[آل عمران : ٣/ ٧].

معطوفًا على قوله: {إلا الله}، لصار قوله: {يَقُولُونَ آمَنَّا}[آل عمران : ٣/٧] ابتداء وأنه بعيد عن الفصاحة؛ لأنّه كان الأولى أن يقال :

وهم يقولون آمنا به، أو يقال : ويقولون آمنا به[5].

فإن قيل: في تصحيحه وجهان:

الأول: أن يكون التقدير: وهؤلاء العالمون بالتأويل، يقولون : آمنا به.

والثاني: أن يكون يقولون، حالاً من الراسخين[1].

---

(١) عبارة "الأصل": ((سورة آل عمران)).والصحيح ما أثبته من "أ".

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١٥/٤، ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٩. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٧. والزركشي: البحر المحيط، ٩٢/٢.

وَرَجَّحَ الشِّيرَازِيُّ أن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم، وَقَالَ: لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ شَيْءٌ اسْتَأْثَرَ الله بِعِلْمِهِ، لأَنَّ الله تَعَالَى أَوْرَدَ هَذِهِ الآية مَدْحًا لِلْعُلَمَاءِ، فَلَوْ كَانُوا لاَ يَعْرِفُونَ مَعْنَى المتشابه لَشَارَكُوا الْعَامَّةَ وَبَطَلَ مَدْحُهُمْ. وَاسْتَدَلَّ على ذلك بِقَوْلِهِ تَعَالَى:{كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} فَأَخْبَرَ تعالى أَنَّ الْكِتَابَ كُلَّهُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ وَبُيِّنَتْ، وَبِقَوْلِهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {وَبَيْنَهُمَا مُتَشَابِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ} فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْقَلِيلَ مِنْ النَّاسِ يَعْلَمُهَا وَهُمْ الرَّاسِخُونَ. (انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٨٩/٢.)

(٣) ما بين منكسرين ساقط من "الأصل".

(٤) انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢٨٢/١، و الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٣/٧-١٥٤.

(٥) انظر: ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٨. والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢٨٢/١.والزركشي: البحر المحيط، ٩١/٢. و الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٣/٧-١٥٤.

قلنا: أمّا الأول فمدفوع؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بما[2]لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار[3].

والثاني ضعيف أيضاً؛ لأن ذا الحال هو الذي يقدم ذكره، وههنا قد تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم.[فوجب][4] أن يكون قوله:{يَقُولُونَ آمَنَّا}[آل عمران:7/3].حالاً من الراسخين لا من الله تعالى[5]، فيكون[6] ذلك تركًا للظاهر من حيث أن الظاهر يقتضي أن يكون ذلك حالاً عن كل من يقدم ذكره.

فثبت أنّ القول بجواز التأويل يخرج إلى الإضمار في هذه الآية، والقول بعدم جوازه لا يخرج إليه [ق 59/ب] فكان ذلك أولى[7].

الرابع: قوله تعالى: {كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}[آل عمران : 7/3].

يعني أنّهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، إذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل، لم يبق لهذا الكلام فائدة[8].

فهذه[9] جملة وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف.

فإن قيل: إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة [72/ب] الدليل على أن الوقف عند قوله :{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّه}[آل عمران : 7/3] واجب، والعطف غير جائز.

إلا أنّ هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر، فإقامة الدليل على فساده، طعن في النقل المتواتر، وذلك لا يجوز.

قلنا : نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية بل ظنية احتمالية، وعلى هذا التقدير يزول السؤال، والله أعلم.

الحجة الثانية: على صحة مذهب السلف، التمسك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم.

وتقريره أنّ هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلاتها على سبيل التفصيل جائزاً، لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون، ولو فعلوا ذلك لاشتهر و[نقل][10] بالتواتر، وحيث لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين

---

(1) انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، 283/1، و الرازي: مفاتيح الغيب، 154/7.
(2) عبارة "أ": ((ألا)) بدل ((بما)).
(3) انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، 282/1، و الرازي: مفاتيح الغيب، 116/4.
(4) عبارة الأصل: ((وجب)) بدون الفاء.وما أثبته من "أ".
(5) انظر: الآمدي: الإحكام، 10/3.
(6) في "أ" ((ويكون)) بدل ((فيكون)).
(7) انظر: الزركشي: البحر المحيط، 91/2. و الرازي: مفاتيح الغيب، 154/7.
(8) ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص38. والرازي: مفاتيح الغيب، 154/7.
(9) عبارة "أ": ((فهذا)).
(10) عبارة "الأصل": ((لنقل)).والصواب ما أثبته من "أ" ، والله أعلم.

الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز(١).

الحجة الثالثة: أنّا قد ذكرنا أن اللفظ [المتشابه](٢) قسمان المجمل والمؤول.

أما المجمل: فهو اللفظ الذي يحتمل معنيين فصاعداً احتمالاً على السوية(٣)(٤)، فنقول: أنه إما أن يكون محتملاً لمعنيين فقط، أو لمعاني أكثر من اثنين.

فإن كان محتملاً لمعنيين فقط، ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما، فحينئذ يتعين أن المراد هو الثاني(٥).

---

(١) انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٤. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص١٢.ويقول الشنقيطي:)) أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا سيما في العقائد، ولو مشينا على فرضهم الباطل أن ظاهر آيات الصفات الكفر، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤول الاستواء بالاستيلاء ولم يؤول شيئا من هذه التأويلات.....فالحاصل أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد هذا الاعتقاد الذي يحل جميع الشبه، ويجيب عن جميع الأسئلة وهو أن الإنسان إذا سمع وصفاً وصف به خالق السموات والأرض نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، فليملأ صدره من التعظيم ، ويجزم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والجلال والشرف والعلو، ما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين.)) (منهج و دراسات لآيات الأسماء والصفات، ص ٣٦.وانظر: الجو يني: العقيدة النظامية، ص ٣٣.)

ويقول بدر الدين ابن جماعة ردًا على هذه الحجة: ((قد لا يكون مفر من التأويل التفصيلي عند مناقشة العامي وتعليمه إذ يعيش في مجتمع مادي أو مجسم للذات العلية، أو مشبه لها بالخلق حينذاك يكون التأويل هو المقدم وحده، فكأن التأويل التفصيلي علاج والعلاج إنّما يعطى في حالات مرضية وإذا زال المرض ترك العلاج)) (إيضاح الدليل: ص٥٩) .

ويقول الشيخ محمد أديب الكيلاني رحمه الله تعالى في باب المتشابه من الصفات: ((والخلاصة أن من لم يصرف اللفظ المتشابه آية كان أو حديثًا عن ظاهره الموهم للتشبيه، أو المحال فقد ضل. ومن فسره تفسيرًا بعيدًا عن الحجة والبرهان قائمًا على الزيغ والبهتان، فقد ضل كالباطنية وكل هؤلاء يقال فيهم إنهم: ((يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة))[آل عمران: ٧/٣] أما من يصرف المتشابه عن ظاهره بالحجة القاطعة، لا طلبًا للفتنة ولكن منعًا لها وتثبيتًا للناس على المعروف من دينهم، وردًا لهم إلى محكمات الكتاب القائمة، فأولئك هم هادون ومهديون حقًا، وعلى ذلك درج السلف الأمة وخلفها وأئمتها وعلماؤها.)) (ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص٥٩.)

(٢) ((المتشابه)) ساقطة من "الأصل".

(٣) عبارة "أ": ((يحتمل تعيين تصاعد لاحتمالاً على السوية)).

(٤) انظر: الرازي المحصول، ٢٣١/١.

(٥) انظر: الرازي المحصول، ١٥٥/٣.وما بعدها.

مثل أنّ لفظة الفوق، إما أن يراد به الفوق في الجهة أو في الرتبة، ولمّا بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة.

أمّا إذا كان اللفظ محتملاً لمفهومات ثلاثة، لم يلزم من بطلان واحد منهما تعين الثاني [أو](١) الثالث بعينه، ولا يمكن أيضًا حمل اللفظ عليهما معًا، لما ثبت أن اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معًا(٢).

وأمّا المؤوّل، فنقول: اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة، ثم دلّ الدليل على أنّها غير مرادة، وجب حمل اللفظ على مجازه، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً [٧٢/ب] تعين صرف اللفظ إليه صونًا له عن التعطيل. وإن لم يكن متعينًا، بقي اللفظ [ق ٦٠/أ] مترددًا بتلك المجازات.

وحينئذ [فذلك] (٣) الكلام الذي ذكرناه في المجمل عائد ههنا بعينه.

فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنونًا.

والقول بالظن غير جائز على ما سبق تقريره في باب أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز. فهذا جملة الكلام في تقرير مذهب السلف(٤).

وأمّا المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة، فحجتهم ما تقدم أن القرآن يجب أن يكون مفهومًا، ولا سبيل إليه في [الآيات](٥) المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجبًا (٦)، والله أعلم.

---

(١) في "الأصل": ((واو)) بدل ((أو)).وما أثبته من "أ".

(٢) انظر: الرازي: المحصول، ١٥٥/٣..

(٣) عبارة الأصل: ((ذلك)).وما أثبته من"أ".

(٤) هناك أدلة أخرى تمسك بها من قال بعدم جواز تأويل المتشابه، (انظر: مرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص٥٢ومابعدها. وابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص٣٧ومابعدها)

يقول النووي:((وهذه طريقة السلف أو جماهيرهم وهي أسلم إذ لا يطالب الإنسان بالخوض في ذلك فإذا اعتقد التنزيه فلا حاجة إلى الخوض في ذلك والمخاطرة فيما لا ضرورة بل لا حاجة إليه فان دعت الحاجة إلى التأويل لرد مبتدع ونحوه تأولوا حينئذ: وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء في هذا والله أعلم)) (المجموع: ٢٥/١، دار =الفكر.)

ويقول الشنقيطي: ((إن الصفات والذات من باب واحد ، فكما أننا نثبت ذات الله جل وعلا إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية مكيفة محددة، فكذلك نثبت لهذه الذات الكريمة المقدسة صفات إثبات وإيمان ووجود، لا إثبات كيفية وتحديد.)) (منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص٣٨.)

(٥) عبارة "الأصل": ((الإيمان)) بدل ((الآيات)).وما أثبته من"أ".

(٦) يقول الرازي إن في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ

الْفِتْنَةِوَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ} [آل عمران: ٣: ٧].دلالة ((على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، وتوافق اللغة والإعراب.))(الرازي: مفاتيح الغيب، ١٥٥/٧.)

ويقول الشيخ عبد العظيم الزرقاني: ((أن حمل المتشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها ، ليس رأياً لأحد من المسلمين، وإنما هو رأي لبعض أصحاب الأديان الأخرى، كاليهود والنصارى يعني لأنهم مجسمة، وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة، أما نحن معاشر المسلمين فالعمدة عندنا في أمور العقائد هي الأدلة القطعية التي توافرت على أنه تعالى ليس جسما ولا متحيزاً ولا متجزئاً ولا متركباً، ولا يحتاج لأحد ولا إلى مكان ولا إلى زمان ولا نحو ذلك.)) (بدر الدين ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص٦٤.)

وفي نهاية هذه المسألة نجد: أن السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي، وهو صرف النص الموهم عن ظاهره، بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه تعالى، لكنهم مختلفون فيما وراء ذلك، مختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص، فالسلف لا يتعرضون لبيانه، والخلف يتعرضون لذلك.

وما تراه الباحثة في هذه المسألة والله أعلم: هو اتباع مذهب السلف في إجراء هذه الظواهر على مواردها من غير خوض في معانيها، وتفويض العلم بها إلى الله تعالى، مع القطع بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث، وصفات المحدثين، وذلك عندما لا يكون هناك حاجة إلى التأويل، وغالبا ما يكون هذا مع العامة، فليس هناك حاجة أن ند خلهم في متاهات وتأويلات هم بغنى عنها، ويكفيهم الإيمان بها من غير خوض في معانيها. أما إذا دعت الحاجة إلى التكلم في هذه الظواهر وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان تنزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فهنا يكون التأويل واجباً، وذلك بأن يتعلق بعض المشبهة بالآيات المتشابهة ويقوموا بتفسيرها تفسيراً مادياً، عندها يصبح التأويل ضرورة لا بد منها، وذلك لئلا نفسح المجال لأرباب التجسيم والتشبيه، وصف الله تعالى بما لا يليق به، وتشبيهه سبحانه بخلقه، والله أعلم.

الفصل الخامس
في تفاريع مذهب السلف

وهي أربعة:

الأول: أنّه لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة بلفظ آخر متشابه، سواء كان بالعربية أو بالفارسية؛ وذلك لأنّ الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاماً للباطل من البعض، والزيادة في الإيهام من غير حاجة إليه لا يجوز، بلى قد لا يكون زيادة الإيهام حاصله، إلا أنّ التمييز بين هذا القسم وبين القسم الأول فيه عسر، فالاحتياط الامتناع من الكل(١).

ألا ترى أنّ الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطًا لحكم(٢) النسب، ثم قالوا : تجب العدّة على العقيم والآيسة وعند العزل(٣)؛ لأنّ بواطن الأرحام لا يعلمها إلا علاّم الغيوب، فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر، إلا أن الخطر في معرفة ذات الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر في العدة، فإذا راعينا الاحتياط ثمَّ فلأن نراعيه ههنا كان أولى(٤).

الفرع الثاني: أنّه يجب الاحتراز عن التصريف (٥).

فإذا ورد قول استوى، فلا ينبغي أن نقول: إنّه تعالى مستوي؛لما ثبت في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق منه متمكنًا ثابتًا مستقراً(٦).

أما لفظ [٧٣/أ] الفعل، فدلالته على هذا المعنى ضعيفة.

والذي يؤكده أنّه ورد في القرآن، أنّه تعالى علّم العباد، فقال : {الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ}[الرحمن : ٥٥/١-٢]. {وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ}[النساء : ٤: ١١٣]. {وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا}[الكهف : ١٨/ ٦٥].

{وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا}[البقرة : ٢/ ٣١].

---

(١) انظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٦٤- ٦٥.تعليق: محمد معتصم بالله البغدادي.

(٢) عبارة "أ": ((بحكم)).

(٣) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين، ١٤٣/٢.

(٤) انظر الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٦٦.

(٥) انظر: القنوجي: قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، ص٦٣. و التصريف في اللغة: عبارة عن صرف الشيء من جهة إلى جهة، نحو تصريف الرياح وتصريف الأمور، ثم جعل لفظ التصريف كناية عن التبيين والإيضاح، لأن من حاول بيان شيء فإنه يصرف كلامه من نوع إلى نوع آخر ومن مثال إلى مثال آخر ليكمل الإيضاح ويقوي البيان. (انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٧٣/٢٠) .

(٦) انظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٧٥.

ثمّ أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله: يا معلم فكذا ههنا[١] [ق ٦٠/ب].

الفرع الثالث: أنّه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة، وذلك لأن التلفظ باللفظة الواحدة أو باللفظتين قد تحمل على التكلم بالمجاز.

فأمّا التكثير منها، فقد يبعد حمله على التكلم بالمجاز؛ لأن الاستقراء دلّ على أنّ الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة، أوهمت كثرتها أنّ المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل وأنه لا يجوز [والله أعلم][٢][٣].

الفرع الرابع: أنه كما لا يجوز الجمع بين [متفرقه][٤]، فكذلك لا يجوز الفرق بين [مجتمعه][٥]. فقوله تعالى:{وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ}[الأنعام : ٦/ ٦١].

لا يدلّ على جواز أن يقال:إنّه تعالى فوق مطلقاً [لأنه][٦] تعالى لما ذكر القاهر قبله، ظهر أنّ المراد بهذه الفوقية، الفوقية بمعنى القهر، لا بمعنى الجهة؛ بل لا يجوز أن يقال : وهو القاهر فوق غيره؛ بل ينبغي أن يقال:فوق عباده؛ لأنّ ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية، يدلّ على أنّ المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية[٧].

واعلم: أنّ الله تعالى لم يذكر لفظة من المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدلّ على زوال الوهم الباطل. مثاله:

إنّه تعالى لمّا قال : {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور:٣٥/٢٥]. ذكر بعده قوله :{مَثَلُ نُورِهِ}. فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور، لمّا أضافه إلى نفسه؛ لأنّ إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة [٨]، ولمّا قال : {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه : ٢٠/ ٥]. ذكر قبله {تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلاَ }[طه : ٢٠ /٤].

وبعده قوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ

---

(١) إن أسماء الله تعالى عند الرازي توقيفية، فلا يذكر سبحانه وتعالى إلا بالأسماء التي ورد التوقيف بها، ولذلك لا يصح الاشتقاق في أسمائه تعالى.(انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٢٨/١.)

(٢) زيادة من "أ".

(٣) انظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ص ٧٦. وكأن الرازي يشير إلى كتاب (التوحيد وإثبات صفات الرب) لابن خزيمة.

(٤) في الأصل((متفرقة)) والصحيح ما أثبته من"أ".

(٥) في الأصل((مجتمعة)) والصحيح ما أثبته من "أ".

(٦) عبارة "الأصل": ((ثم إنه)).وما أثبته من"أ".

(٧) انظر الغزالي: إلجام العوام في علم الكلام، ٧٦، والرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٣/١٢، وأكمل الدين البابرتي: شرح العقيدة الطحاوية، ص٩٣-٩٤.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٠٦/١.

الثَّرَى}

[طه : ٢٠ /٦].[٧٣/ب] وقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصاً بجهة فوق، فإنه مخلوق محدث [١].

فثبت بما ذكرنا أنّ الطريق في هذه المتشابهات الجمود على تلك الألفاظ، وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه والله أعلم[٢].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٩٤/١٤.

(٢) يقول الغزالي: ((بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما ورد وعلى الوجه الذي ورد، باللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله وصفاته، وأحق المواضع بإلجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر، وأي خطر أعظم من الكفر.)) (إلجام العوام في علم الكلام، ص ٧٧) .

القسم الرابع
من هذا الكتاب: في بقية الكلام في هذا الباب

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول
في حكمة ذكر هذه المتشابهات

اعلم أنّ ذكر هذه المتشابهات [ق ٦١/أ] صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع.

أمّا في الإلهيات، فلأن المصدقين بالقرآن، اعتقدوا في الله اعتقادات باطلة، فصاروا جاهلين بالله تعالى [واصفين] (١) له سبحانه بما ينافي الإلهية والقدم.

وأمّا في النبوات، فلأن العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات، جعلوا هذا طعنًا في نبوة محمد عليه السلام.

وقالوا:لو كان رسولا حقًا من عند الله، لكان أقلّ المراتب أن يكون عارفًا [بربه](٢)، فحيث لم يعرف ربه؛ بل وصفه بصفات المحدثات، امتنع كونه رسولاً حقًا.

وأمّا في الشرائع، فلأن فيهم من توسل بذلك إلى الطعن في القرآن.

وقالوا: إنّ القرآن قد غُيِّر وبُدِّل، والقرآن الذي أنزله الله تعالى على محمد عليه السلام، كان خاليًا عن هذه التشبيهات(٣).

واحتجوا عليه: بأنّ هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وبيانًا، وحكمةً وشفاءً ونورًا، ومن المعلوم بالضرورة، أن هذه الآيات المتشابهة سبب عظيم لضلال الخلق ولوقوعهم في التجسيم والتشبيه.

وإمّا(٤) أن تكون الآيات الدالّة على كون القرآن نورًا وشفاء كاذبة.

وإمّا أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه، باطلة كاذبة، وعلى التقديرين فالطعن في القرآن لازم.

وأيضًا فهب أنّا نحمل هذه الآيات المتشابهة على التكلم بالمجاز، ولكن من تكلم بمجاز(٥) موهم لقول [٧٤/أ] باطل واعتقاد فاسد، فإنّه يجب عليه أن

---

(١) عبارة "الأصل": ((واضعين)).والصحيح ما أثبته من "أ".
(٢) عبارة "الأصل": ((به)) بدل ((بربه)). والصحيح ما أثبته من "أ".
(٣) عبارة "أ": ((المتشابهات)).
(٤) عبارة "أ": ((فأما)).
(٥) في "أ" ((مجاز)) بدل ((بمجاز)).

يتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به؛ ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الأوهام الباطلة، ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح. فإن قوله: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}[الصمد:١/١١٢]. وقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى:٤٢ /١١]. لا يدل على التنزيه إلا دلالة بعيدة ضعيفة، وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن. فهذا حكاية هذه الشبهة في هذا الباب.

واعلم: أنّ العلماء المحققين رحمهم الله ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات(١):

فالأول: أنّه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشقّ.

وزيادة المشقّة توجب مزيد الثواب(٢). [ق ٦١/ب] قال تعالى : {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ}[آل عمران : ٣/ ١٤٢].

والثاني: لو كان القرآن كلّه محكماً، لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، فكان على هذا التقدير بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، وعن النظر فيه، والانتفاع به.

أمّا لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا في ذلك التأمل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات.

فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله [ويصل](٣) إلى الحق(٤).

والثالث: أنّ القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم اليقينية، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة.

أمّا لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ يبقى في الجهل [٧٤/ب] والتقليد.(٥)

الرابع: أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ومعرفة طرق الترجيحات،

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٩/٧. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص ٦٨. ومرعي المقدسي: أقاويل الثقات، ص ٥٠، والشوكاني: فتح القدير، ٤٧٣/١، في الحكمة من إنزال المتشابه.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٩٣/٢.، و الآلوسي: روح المعاني، ٨٣/٣.

(٣) في الأصل ((فيصل)) وما أثبته من "أ".

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١١/٢. ١٤٩/٧.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٩/٧. وابن جماعة: إيضاح الدليل، ص٦٨.

ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات، لم يفتقر إلى شيء من ذلك، فكان في إيراد المتشابهات هذه الفوائد[1].

الخامس: وهو السبب الأقوى، أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطباع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدارك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم، فوقع في التعطيل، وكان الأصلح أن يُخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدلّ على الحقّ الصريح.

فالقسم الأول: وهو الذين يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات.

والقسم الثاني: وهو الذي يكشف لهم [ق ٦٢/أ] في آخر الأمر، هو المحكمات[2].

فهذا ما حضرنا في هذا الباب، والله أعلم لمراده.

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٩/٧. وفي ذلك يقول الألوسي: ((إنما أنزل المتشابه لذلك ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تدبره وتحصيل العلوم التى نيط بها استنباط ما أريد به من الأحكام الحقيقية فينالوا بذلك وبإتعاب القرائح واستخراج المقاصد الرائقة والمعاني اللائقة المدارج العالية ويعرجوا بالتوفيق بينه وبين المحكم إلى رفرف الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشاهد السامية وحيئنذ ينكشف لهم الحجاب ويطيب لهم المقام في رياض الصواب، وذلك من التربية والإرشاد أقصى غاية ونهاية في رعاية المصلحة ليس وراءها نهاية)). (روح المعاني، ٨٣/٣.وانظر:القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٩/٤.)

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٤٩/٧.

الفصل الثاني
في أنّ المجسّم هل يوصف بأنه مشبِّه.

قالت المجسمة: إنّا وإن قلنا: إنه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة، إلا أنا نعتقد أنّه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته، وذلك يمنع [من] (١) القول بالتشبيه (٢)، فإنّ إثباتَ المساواة في بعض الأمور لا توجب إثبات التشبيه، ويدل عليه أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه.

فالأول: قال في صفة نفسه :{إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى}[طه : ٢٠/ ٤٦]. وقال في صفة الإنسان: {فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيراً}[الإنسان : ٧٦/ ٢].

الثاني: قال: {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا}[هود : ١١/ ٣٧]. وقال في الإنسان:{تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ}[المائدة : ٥/٨٣].[٧٥/أ]

الثالث: قال:{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}[المائدة : ٥/٦٤]. وفي الإنسان: {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ}[الحج : ٢٢/ ١٠]. وقال في نفسه :{مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً}[يس : ٣٦/ ٧١]. وفي الإنسان : {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}[الفتح :٤٨/ ١٠].

الرابع: قال : {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه : ٢٠ / ٥]. وقال في حق الإنسان :{لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ}[الزخرف : ٤٣/ ١٣].

الخامس: قال : {الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ}[الحشر : ٥٩/ ٢٣]. ووصف الخلق بذلك فقال أخوة يوسف:{أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيراً}[يوسف : ١٢/٧٨]. وقالوا أيضاً :{يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ}[يوسف : ١٢/ ٨٨]. وقال: {كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ}[غافر : ٤٠/ ٣٥].

السادس: سمّى نفسه بالملك وغيره به فقال: {وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ} [يوسف : ١٢/ ٥٠].

السابع: وصف نفسه بالعظيم ثمّ وصف العرش به فقال : {وَهُوَ (٣)رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ} [التوبة : ٩/ ١٢٩].

الثامن: حفيظ عليم، ثمّ وصف يوسف نفسه بهما قال :{اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ}[يوسف : ١٢/ ٥٥]. وقال:{[وبشروه](٤) بِغُلاَمٍ عَلِيمٍ}[الذاريات:٥١/٢٨] وقال في آية أخرى: {بِغُلاَمٍ حَلِيمٍ}[الصافات :٣٧/ ١٠١].

التاسع: سمّى تحيتنا سلاماً فقال :{تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ}[إبراهيم : ١٤/٢٣]. وسمى

---

(١) ((من)) ساقطة من "الأصل".

(٢) ويقصد الرازي بالمشبهة هنا مشبهة الكرامية.(انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠٨/١).

(٣) ((وهو)) ساقطة من "أ".

(٤) عبارة " الأصل" و" أ": ((وبشرناه)) وهي غير صحيحة.

نفسه سلاماً، وكان يقول عليه السلام : بعد فراغه من الصلاة : ((اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام))(١).

العاشر: المؤمن قال تعالى : {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا}[الحجرات : ٤٩/ ٩]. ووصف نفسه به فقال : {السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ}[الحشر : ٥٩/ ٢٣].

الحادي عشر: الحكم قال {إِلاَّ لَهُ الْحُكْمُ}[الأنعام : ٦/ ٦٢]. ثم وصفنا به فقال :{فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا}[النساء: ٤/ ٣٥] [ق ٦٢/ب].

الثاني عشر: الراحم والرحيم، وهو ظاهر.

الثالث عشر: الشكور، قال تعالى :{إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ}[فاطر : ٣٥/ ٣٤].

الرابع عشر:{وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ}[البقرة : ٢/ ٢٥٥]. والإنسان قد يسمى بذلك، منهم علي بن أبي طالب.

الخامس عشر: الكبير، قال تعالى: {وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}[سبأ : ٣٤/ ٢٣]. وقال: {إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا}[يوسف : ١٢/ ٧٨]. وقال حكاية عن المرأتين:{وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ}[القصص : ٢٨/ ٢٣].

السادس عشر: الحكيم، والله تعالى وصف نفسه، ثم كتابه به.[٧٥/ب].

السابع عشر: الشهيد، قال في حق الخلق: {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ}[النساء : ٤/ ٤١]. وقال في نفسه: {أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}[فصلت : ٤١/ ٥٣].

الثامن عشر:الحق، قال تعالى :{فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ}[طه : ٢٠/ ١١٤]. {وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ}[الإسراء : ١٧/ ١٠٥]. {الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ}[الفرقان : ٢٥/ ٢٦]{وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ}[الفرقان : ٢٥/ ٣٣]. {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ}[التوبة : ٩/ ٣٣].

التاسع عشر: الوكيل، قال تعالى : {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ}[الأنعام : ١٠٢]. {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ}[الأنفال : ٨/ ٤٩]. وقد يوصف الخلق بذلك، فيقال : فلان وكيل فلان.

العشرون: قال تعالى{ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ}[محمد : ١١/٤٧]. ثمّ قال في حقنا: {وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ}[النساء : ٣٣/٤].وقال عليه السلام :((من كنت مولاه فعلي مولاه))(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب: الصلاة، باب: مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا سَلَّمَ، رقم (١٢٩٢). والترمذي: كتاب: الصلاة، باب: ما يقول إذا سلم من الصلاة، رقم (٢٧٥). وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، ٤/٢.وأخرجه النسائي: السنن الصغرى، كتاب: السهو، باب: الذكر بعد الاستغفار، رقم (١٣٢١)، ١٤٣/٥. وابن ماجه، كتاب:إِقَامَةِ الصَّلاَةِ وَالسُّنَّةِ فِيهَا باب: مَا يُقَالُ بَعْدَ التَّسْلِيمِ، رقم (٩١٤).

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب: المناقب عن رسول الله ﷺ، باب: مناقب علي بن أبي طالب، رقم (٣٦٤٦). وقال عنه الترمذي حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، ١٧٥/١٢، وأخرجه ابن ماجه: باب:

الحادي والعشرون:{إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ}[المائدة :٥/٥٥]. وقال عليه السلام: **((أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ))**[(١)] وقال :{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ}[التوبة: ٩/٧١].

الثاني والعشرون: الحي، فقال:{هُوَ الْحَيُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ}[غافر : ٤٠/ ٦٥]. وقال:{وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ}[الأنبياء : ٢١/ ٣٠].

الثالث والعشرون: الواحد، قال:{إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ}[الأنعام : ٦/ ١٩].ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال: ثوب واحد وإنسان واحد.

الرابع والعشرون: قال : {[إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا]}[(٢)][النساء : ٤/١٦] وسمى الخلق به فقال:{إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ}[البقرة : ٢/ ٢٢٢].

الخامس والعشرون: {وَاللهُ الْغَنِيُّ}[محمد : ٤٧/ ٣٨]. وقال:{إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ}[التوبة:٩/٩٣]. وقال عليه السلام:((خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم))[(٣)] [ق ٦٣/أ].

السادس والعشرون: قال تعالى:{اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[النور : ٢٤/ ٣٥]. وقال:{يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ}[الحديد : ٥٧/ ١٢].

السابع والعشرون: الهادي، قال تعالى:{وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي}[البقرة : ٢/ ٢٧٢]. وقال، {إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ}[الرعد :١٣/٧].

الثامن والعشرون: الوارث، قال:{وَأَنْتَ[(٤)] خَيْرُ الْوَارِثِينَ} [الأنبياء:٢١/٨٩]. ثم قال:{وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ}[البقرة : ٢/ ٢٣٣].

التاسع والعشرون: قال: {فَاذْهَبَا [٧٦/أ] بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ}[الشعراء : ٢٦/ ١٥]. وقال لموسى عليه السلام: {فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى}[طه : ٢٠/ ١٣].

الثلاثون: القديم، أجمعوا على أنه يقع على الله سبحانه، ثم قال: {إِنَّكَ لَفِي

فضل علي بن أبي طالب، رقم (١١٨)، ١٣٤/١. وأحمد في مسنده، رقم (٦٠٦)، ١١٢/٢.والنسائي في السنن الكبرى، رقم ((٨١٤٥)، ٤٥/٥. .

(١) أخرجه أبو داود، كتاب: النكاح، باب: الولي، رقم (١٧٨٤)، ٤٧٧/٥. والترمذي: كتاب: الوحي، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١٠٢١)، ٢٨٨/٤. وقال عنه الترمذي: حَدِيثٌ حَسَن، ٢٨٨/٤. وأخرجه ابن ماجه: كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٦٩)، ٤٨٦/٥، وأحمد في مسنده، حديث السيدة عائشة، رقم (٢٣٢٣٦)، ٣٩٢/٤٩.

(٢) عبارة((الأصل)) و"أ" {كان الله تواباً رحيماً}وهي خطأ.والصحيح ما أثبته.

(٣) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.))أخرجه البخاري: كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم (١٣٠٨). ومسلم: كتاب: الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين ، رقم (٢٧).

(٤) عبارة ((الأصل))و"أ"{وهو خير الوارثين}وهو خطأ.والصحيح ما أثبته.

ضَلاَ لِكَ الْقَدِيمِ} [يوسف: ١٢/٩٥]. {حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ}[يس : ٣٦/ ٣٩].

واعلم: أنّه لا نزاع في أن لفظ الموجود والشيء، والواحد والذات، والمعلوم والمذكور، والعالم والقادر، والحي والمريد، والسميع والبصير، والمتكلم والباقي، واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى الخلق. فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه، لا توجب أن يكون قائله موصوفاً بأنه شبَّه الله بالخلق، وبأنه مشبِّه. ونحن لا نثبت المشابهة بينه تعالى وبين خلقه إلا في بعض الأمور والصفات؛ لأنا نعتقد أنه تعالى وإن كان جسماً، إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وفي حقيقته. فثبت أن إطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور. وهذا جملة كلامهم في هذا الباب.

واعلم: أنّ حاصل الكلام من جانبنا، هو أنا قد دللنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أنّ الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فلو كان الباري تعالى جسماً، لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية، وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازماً.

أمّا لم يدلّ الدليل على أن كل شيئين يشتركان في الموجودية والعالمية والقادرية، فإنه يجب تماثلهما في تمام الماهية[١] فظهر الفرق، [والله أعلم][٢].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٣٢/٢٧.

(٢) زيادة من "أ".

الفصل الثالث

في أن من أثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة معينة، هل يحكم بكفره أم لا ؟

للعلماء فيه قولان:

أحدهما: [ق ٦٣/ب] أنه كافر [١]، وهو الأظهر، وذلك لأنّ مذهبنا أن كل شيء يكون مختصاً بجهة وحيز، فإنه مخلوق محدث، وله إله أحدثه وخلقه.

والقائلون بالجسمية والجهة، أنكروا وجود موجود آخر، سوى هذه الأشياء التي يمكن [٧٦/ب] الإشارة إليها.

فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد أنّه هو علّة العالم [٢]، وإذا كانوا منكرين لذاته، كانوا كفاراً لا محالة [٣].

وهذا بخلاف المعتزلي: فإنّه يثبت موجوداً وراء هذه الأشياء التي يُشار إليها بالحس؛ إلاّ أنّه يخالفنا في صفات ذلك الموجود.

فالمجسّمة يخالفوننا في إثبات ذات المعبود ووجوده، فكان هذا الخلاف أعظم، فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده. والمعتزلة يخالفوننا في صفاته [لا في ذاته] [٤][٥].

والقول الثاني: أنّا لا نكفرهم [٦]؛ لأنّ معرفة التنزيه لو كانت شرطا لصحة

---

(١) ذهب إلى تكفير من قال بأن الله جسم، المعتزلة والماتريدية والأشعرية وابن تيمية، (انظر: النسفي: بحر الكلام، ص ١١٣، والبغدادي: أصول الدين، ص٣٣٧. وابن تيمية: الرسالة المدنية، ص٨.) وذهب إلى تكفيرهم أيضاً الغزالي: حيث قال في إلجام العوام: ((فمن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، وإن كل جسم فهو مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم كفر، ؛ لأنه مخلوق، وكان مخلوقاً لأنه جسم، فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف.)) (الغزالي: ص٦-٧). ويقول القرطبي: ((والصحيح القول بتكفيرهم – المجسمة – إذ لا فرق بينهم وبين عبادة الأصنام والصور، ويستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا، كما يفعل بمن ارتد)) (التذكار في أفضل الأذكار، ص٣٠٩. ت: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ١٩٩٢م.)

(٢) عبارة "أ": ((أنه هو الإله تعالى)).

(٣) يقول الرازي: ((أن الدليل دل على أن من قال إن الإله جسم فهو منكر للإله تعالى، وذلك لأن إله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم، فإذا أنكر المجسم هذا الموجود فقد أنكر ذات الإله تعالى.)) (مفاتيح الغيب، ٢٤/١٦) .

(٤) ((لا في ذاته)) ساقطة من "الأصل".

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٤/١٦.

(٦) يقول ابن حزم: ((ذهبت طائفة إلى أنّه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا، وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال، إن أصاب الحق فأجران وإن أخطأ فأجر واحد، وهذا قول ابن أبي ليلي وأبي

الإيمان، لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يتفحص أنّ ذلك الإنسان هل عرف الله تعالى بصفة التنزيه أم لا ؟

وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص، علمنا أن ذلك ليس شرطًا للإيمان.[1]

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة سبباً للنور والسرور، والفوز بالنجاة، واستحقاق درجات الجنات برحمته إنّه أرحم الراحمين.

[والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين، وسائر الأصحاب والتابعين][2].

تمّت في الثامن عشر من شهر المبارك رمضان سنة ٥٩٨هـ

وقع الفراغ من تسطيره، ببلدة خوارزم[3] في مدرسة البيضا، على يد الفقير المحتاج إلى عفو الله ورحمته ابتداء وتفضله، عبد الجبار بن محسن الجيلي في أوائل محرم، سنة ست وستمائة[4].

حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي رضي الله عن جميعهم، وهو قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم)). (الفصل في الملل، ٣٨٥/١) .

(١) وهذا الرأي هو ما قاله الرازي في نهاية العقول: ((والذي نختاره ألا نكفر أحدًا من أهل القبلة)).

وعلل ذلك بأن مثل هذه المسألة مما لا يتوقف عليه صحة الدين؛ لأن رسول الله ﷺ لم يطالب أحدًا بمعرفتها ولم يباحثهم فيها. (انظر: الرازي: ٢١٠/٢).نقلاً من رسالة الدكتورة: خديجة العبد الله، الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة.

(٢) مابين منكسرين، زيادة من "أ".

(٣) خُوَارزْم: من بلاد خراسان، وهي تقع على نهر جيحون، وكانت تسمى بالجرجانية، وكانت أيضًا معروفة بكثرة الخير وكبر المدينة، وسعة الأهل والقرب من الخير وملازمة أسباب الشرائع والدين، وكثير من الأعلام والعلماء ينسبون إليها.وهي حاليًا تعرف بتركستان. (انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٣٩٧/٢، والقزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، ص٥١٩، دار صادر بيروت، ١٩٦٠م. وأبو عبيد البكري: معجم ما استعجم، ٥١٥/٢، ت: مصطفى السقا، عالم الكتب - بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ).

(٤) في النسخة الأزهرية: ((وقع الفراغ من كتابته في مستهل شهر ربع الآخر سنة ٩٤٣هـ. كاتبه: أسير ذنبه ورهين كسبه الراجي لعفو ربه، الفقير عامر بن سالم بن سعد الرستني)).

الخاتمة:

وفي الختام، فإنني أحمد الله سبحانه وتعالى الذي أعانني على إنجاز هذه الرسالة، و أرجو أن تكون لبنة جديدة في بناء العلم الشرعي، وأن تكون حجة لي و منفعة للمسلمين.

و أوردُ هنا أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذه الرسالة.

أولاً - النتائج:

١-نسب الإمام الرازي القول بالتجسيم إلى الحنابلة.

وكان الأولى بالإمام الرازي أن يخصص القول بالتجسيم ببعض الحنابلة المنتسبين إلى مذهب الإمام أحمد، ولا يطلق العموم حتى لا يساء الفهم، ويظن بالحنابلة أنهم جميعهم قائلون بالتجسيم، بما فيهم الإمام أحمد رحمه الله.

٢-ذهب الإمام الرازي إلى إبطال القول بالجسمية؛ بل تجاوز ذلك إلى إبطال كل لوازمها من الحد والحيز والجهة والمكان، متبعاً في ذلك أسلافه من الأشاعرة وغيرهم.

٣-استخدم الرازي في الرد على المجسّمة أدلة سمعية وعقلية.

ومن الأدلّة العقلية التي استخدمها الرازي لنفي الجسمية عن الله تعالى : دليل نفي التركيب في ذات الله تعالى، ودليل مشابهة الله تعالى للحوادث، ودليل التناهي.

وترى الباحثة: أنَّ الرازي كان موفقاً في أدلته، فقد استدل على نفي الجسمية عن الله تعالى بأدلة سمعية وعقلية، كما أنه كان يذكر الدليل السمعي ويستنبط منه أدلة عقلية في نفي الجسمية والحيز عن الله تعالى.

٤-إنَّ **موقف السلف من النصوص التي توهم الجهة والمكان لله تعالى**: هو إثبات العلوِّ والفوقية والاستواء لله تعالى والإيمان بما أخبر الله تعالى به عن نفسه، مع تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان، والوقوف عند هذه الآيات بدون تأويل، مع نفي المشابهة بين الله تعالى وخلقه.

٥- قام **الرازي** بإيراد الأدلة والحجج على تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة والجسمية, ولم يكتف بذلك بل قام بالرد على الشبه السمعية و العقلية التي أثارها المشبهة والمجسمة، والقائلون: بأن الله تعالى في جهة, وأنّه مختص بما فوق العرش، كما أنه كان يردَّ عليهم بمثل ما يحتجون به, ويلزمهم بترك هذه الشبهات التي يستدلون بها على إثبات الجهة لله تعالى.

٦- **بعد** أن ذكر الرازي الأدلة العقلية القاطعة بنظره على استحالة كون الله تعالى في جهة أو مكان, نراه يذهب إلى تأويل جميع الآيات والأخبار التي

يوهم ظاهرها إثبات الجهة والحيز لله تعالى.

٧- يعتمد الرازي في تأويل النصوص المتشابهة على أمرين:

الأمر الأول: وهو إقامة الدليل القاطع على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والجهة والمكان.

الأمر الثاني: الاعتقاد أن الدليل العقلي اليقيني، لا يعارَض بالظواهر التي تمسك بها المشبهة.

٨- خالف الإمام الرازي منهج إمامه الأشعري في هذه الظواهر التي توهم التشبيه وبذلك يكون اقترب من منهج المعتزلة في التأويل.

٩-**ترى الباحثة** : أنّ تطبيق الرازي قانونه في التأويل على الظواهر التي توهم وصف الله تعالى بخلقه، هو قانون محكم، لما فيه من سد الباب على المشبهة, وإثبات ما هو كمال لله تعالى, وأيضاً لما فيه من إزالة الشك من عقل الإنسان العادي والأمي الذي لم يستطيع أن يبعد عن ذهنه ما يلزم من إثبات اليد والعين من لوازم باطلة في حق الله تعالى, ولم يتصور أن تكون تلك الصفات إلى على هيئة وصورة وعضو وجارحة, فحينها يكون التأويل واجباً لإبعاد تلك المعاني والشبه عن ذات الله سبحانه وتعالى.

١٠-بيّن الإمام الرازي معنى المحكم والمتشابه، وهو يدور على أن المحكم ما كان واضحاً لا غموض فيه، والمتشابه ما كان فيه خفاء والتباس وعدم وضوح.

١١- ذكر الرازي آراء العلماء في المتشابهات وهل هي مما استأثر الله بعلمه أم مما يمكن الاطلاع عليه، وأورد أدلة الفريقين.

١٢- **ذكر الرازي الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم**، منها :

إنّ هذه المتشابهات توجب المشقة في الوصول إلى المراد، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، إذ الأجر على قدر المشقة، وأيضاً : إنه لو كان القرآن محكماً، لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، كما أن القرآن إذا كان مشتملاً على المتشابه والمحكم، فإن الناظر فيه يحتاج إلى الاستعانة بدلائل العقل، ويحتاج إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو والمعاني والبياني وأصول الفقه، أما لو كان كله محكماً، لم يفتقر على تحصيل علوم كثيرة.

١٣-بيّن الإمام الرازي موقف السلف من المتشابهات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث، وهو أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، وعدم الخوض في تفسيرها.

١٤- إن مذهب السلف الصالح الذي ذكره **الإمام الرازي** مختلف عمن جاء

بعد السلف منتسباً إليهم، كابن تيمية وغيره مدّعين أنهم على خطى السلف الصالح.

وليس هذا الكلام على إطلاقه، فهناك الكثير من العلماء الذين ساروا على خطا السلف الصالح، والتزموا بمذهبهم، مفوضين العلم بهذه الصفات لله تعالى دون خوض في تفسيرها أو إثباتها.

١٥-ذكر الإمام الرازي موقف جمهور المتكلمين من الآيات والأحاديث المتشابهة في الصفات، وهو: تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث والممكنات، والقول: أن المراد قطعاً من هذه الصفات هو المعنى المجازي، وبالتالي فإن الواجب فيها تأويلها.

١٦- **إنّ قانون الرازي في التأويل:** هو أن التقديم في حالة التعارض بين الأدلة يكون للدليل العقلي قطعاً. إلا أن في حال عدم إمكان تأويل النصوص، فعندها يجب تفويض العلم بها إلى الله تعالى.وذلك لأنّ القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، ولا يمكن ترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية، ، فلم يبق إلاّ الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إمّا على التأويل وإمّا على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى.

١٧- إنّ للرازي قانونه الخاص في الصفات التي توهم تغيراً نفسياً في حق الله تعالى كالحياء والغضب، و هو أن تُحمل هذه الصفات على نهايتها (النتائج التي تصدر عن هذه الصفات) وليس على بدايتها(أي المقدمات).ولا يعني هذا أنه تفرد بهذا القانون لوحده ، فقد أوّل الأشعري الصفات النفسية لله تعالى ، وكذلك ذهب الغزالي إلى تأويل هذه الصفات قبل الرازي ، وكذلك فعل قبلهم الإمام الباقلاني كما تمّ بيانه سابقاً.

١٨- تقوم طرق التأويل عند الرازي على ثلاثة أصول:

الأول: تقديم قطعي العقل على ظاهر النص، **الثاني:** أساليب اللغة العربية (المجاز والكناية). **الثالث:** رد المتشابه إلى المحكم.

١٩- **لقد تنوع موقف الإمام الرازي من المتشابهات في كتابه أساس التقديس.**

حيث نجد أن الرازي في بعض الأحيان يكتفي بذكر المذهبين، مبيناً أن الأخذ بأي منهما هو الحق والصواب، وتارة أخرى نجده يرجح مذهب السلف مصرحاً بأن مذهب السلف أسلم وأنفع للقلوب وأبعد للشغب، وأحياناً يرجح القول بالتأويل وتعيين المراد من تلك النصوص.

إلا أنه يتضح لنا أن الإمام الرازي يرجح التأويل على الأخذ بمذهب السلف، وهو في تفسيره لآيات الصفات يطبق منهج الخلف، ويعمل على تأويلها مع أنه

قال: أن الأخذ بمذهب السلف أبعد عن الشغب، والله أعلم.

٢٠- **ترى الباحثة**: أنّ السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي، وهو صرف النص الموهم عن ظاهره، بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه تعالى.

لكنهم مختلفون فيما وراء ذلك، مختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص، فالسلف لا يتعرضون لبيانه، والخلف يتعرضون لذلك.

٢١- **ترى الباحثة** :أنّ الأولى **هو اتباع مذهب السلف** في إجراء هذه الظواهر على مواردها من غير خوض في معانيها، وتفويض العلم بها إلى الله تعالى، مع القطع بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث، وخاصّة إذا كان الحديث مع العامة، فليس هناك حاجة أن ند خلهم في متاهات وتأويلات هم بغنى عنها، ويكفيهم الإيمان بها من غير خوض في معانيها.

أمّا إذا دعت الحاجة إلى التكلم في هذه الظواهر وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان تنزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فهنا يكون التأويل واجباً.

و **يصبح التأويل ضرورة لا بدّ منها**، وذلك لئلا نفسح المجال لأرباب التجسيم والتشبيه، وصف الله تعالى بما لا يليق به، وتشبيهه سبحانه بخلقه، والله تعالى أعلم.

٢٢-أمّا فيما يتعلق بمنهج الإمام الرازي في كتابه (**أساس التقديس**)، فقد اعتمد الإمام الرازي على الدليل العقلي والسمعي معاً، إلا أن الإمام الرازي أعطى العقل دوراً كبيراً في استدلالاته وبراهينه، وقدّمه في أغلب الأحيان على الدليل النقلي، وبهذا نجد أن الإمام الرازي اقترب من منهج المعتزلة في تقديمه العقل على النقل.

٢٣- لم يكن الرازي **مقلّداً لمن سبقه**، فقد خالف منهجه منهج الإمام الأشعري و كذلك متقدمي الأشاعرة في نزعته العقلية الواضحة ، وكذلك في تأويله للآيات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه، لكنه تأثر في بعض الأحيان بمنهج الفلاسفة و حذا حذوهم في استخدام أساليبهم الجدلية.

٢٤-إنّ الإمام الرازي في كتابه (أساس التقديس) يعالج المسائل الإلهية استناداً إلى مقدّمات عقلية تسلمها من الفلاسفة، وبالتالي نجد أن الإمام الرازي يتابع المسيرة الفكرية التي بدأها الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري.

٢٥- استخدم الإمام الرازي صوراً وأساليب مختلفة في كتابه (أساس التقديس)، أثناء عرضه لأدلته وبراهينه وكذلك في أثناء مناقشاته مع الخصم.

منها : المعارضة، وقياس الأولى، والقسمة العقلية، والاعتماد على

مسلمات الخصوم، وقياس الخلف، والاستدلال باللازم والملزوم.

٢٦- انتقد الإمام الرازي بعض الصور والأساليب التي استخدمها الخصم وهي :

١- قياس الغائب على الشاهد.

٢- الاستقراء. وعاب على كل من استخدمها مؤكداً على أن ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء. ويؤكد أيضاً على أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

٢٧- إنّ الكتاب والسنة المتواترة حجة عند الإمام الرازي في القطعيات، ومع هذا فإنّنا نجد

أنّ الرازي في بعض الأحيان يضعف الأحاديث الصحيحة والمتواترة؛ إذا كان ظاهرها يخالف

تنزيه الله سبحانه وتعالى، فيعمد إلى تأويل هذه الأحاديث، ويؤكّد على عدم جواز الاستدلال بها والأخذ بظاهرها.

٢٨- ذهب الرازي إلى أنّ خبر الآحاد يفيد الظن، ولا يجوز التمسك به في معرفة الله سبحانه

وتعالى وصفاته.

و **يرى بعض العلماء : أن خبر الآحاد** متى صح ، وكان محتفًّا بالقرائن التي تسكن النفس إليها ولا يبقى معها احتمال البتة ، فإنه يوجب العلم والعمل معاً، وإن لم يثبت فإنه يرفض ولا يقبل في كل أمور الدين، ولا فرق في ذلك بين العقائد وغيرها.وهذا ما تراه الباحثة، والله أعلم.

٢٩- صرح الإمام الرازي في كتابه (**أساس التقديس**) بظنية الدليل النقلي، وبيّن أنّ الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، لأنّ التمسك بها يتوقف على مقدّمات عشر يجب توفرها في الدليل النقلي لإفادته اليقين.

وترى الباحثة: أنّ هذا المنهج لا ينسحب بالضرورة على كل النصوص، وأنّ القطع موجود في بعض الأدلة العقلية وفي الأدلة السمعية... وأنّه لا يمكن أن يكون هناك عقل مستقلّ عن النصوص، بل لا بدّ من منهج عقلي على فهم النصوص، ومنهج سمعي في فهم الأدلة العقلية وضبطها وبيان معرفة زيفها من صحيحها، والله أعلم.

ثانياً- التوصيات:

١- توصي الباحثة بطبع هذا الكتاب؛ ليكون متوفراً بين أيدي طلاب العلم، ويحققّ الفائدة المرجوة منه بإذن الله تعالى.

٢- دراسة المسائل الكلامية الموجودة في هذا الكتاب بشكل معمّق، حيث لا يسمح هذا البحث بمثل هذه الدراسة لكونه تحقيقاً أكثر منه دراسة.

وختامًا: فإنّي أسأل الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفّقت في إنجاز هذا البحث، الذي بذلت فيه كل ما في وسعي في سبيل أن يأتي هذا العمل على خير وجه، وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي، ويتقبّله مني، ويغفر لي زلّتي، وينفعني والمسلمين به، إنّه سميع مجيب، وآخر دعوانا الحمد لله ربّ العالمين.



أولاً- فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٤١٠	٢	{لدً ى لقَ ين َ }	٢	البقرة
٣٨٨	١٠	{ عِ ُون َ َ }		
٢٧٧	١٠	{. َ ا ع ُون َ ۠ ّ هِ ُ م ْ }		
٣٨٠	١٥	{ ُ ه ْ زِئ ُ ْ }		
١٩٤	٢٢	{ ۡ َ ء َ لُوا ِ َ اد ً ا}		
٤١٧	٢٥	{ أُتُوا ِ ابهِ ً ا }		
٣٦٦-٦٩	٢٦	{إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا ... م ُون َ ُ َ قّ ْ م ْ }		
٤٣١	٣١	{ َم َ م َ َ اء َ ّه َ ا }		
٢٨٣	٤٦	{ِ َ لُنّون َ م ْ َ قُو م ْ }		
٢٧٧	٥٤	{.ْتُ لُوا َ كُم ْ }		
٣٠١	٥٥	{لَن ن َ ك َ حتى َ ى الله ِ َ ةً }		
٤١٧	٧٠	{ نّ ر َ َ ه َ ْ ن َ ا }		
-٧٥ -٨٨- ٢٥٥-٣١٤- ٣١٨-٣٢٠- ٣٩٤	١١٥	{ شْ رِق ُ غْ رِب ُ َ م َ ا َ لُّوا فوَ َ ّ ه ْ هالله ّ ِ }		

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{ هـَتْ هـ ُم }	١١٨	٤١٧
		{نْ رَ ا َ }	١٢٥	٢٦٧
		{ أَنْ تقُولُوا َلَى ِ َا َ ـ ُونَ }	١٦٩	٣٩٧
		{ هدًى نَّاسِ }	١٨٥	٤١٠
		{ إِذَا أَلَكَ ادِ ي ِ ِ بٌ }	١٨٦	٣٨٣-١٨٩
		{ ياأيها الذين نُواْ ادخلوا ِ لمِ افَّةً }	٢٠٨	٣٠١
		{ إِن مْ نْ دِ َا نكُمُ البينات ... }	٢٠٩	-٦٧ -٣٠١-٢٩٧
		{ ْ ُونَ لاَّ أَن ُم ُ الله }	٢١٠	-٢٩٤--٢٦٩ ٣٠٠-٢٩٦
		{ نَّ َ بُّ ابِينَ }	٢٢٢	٤٣٨
		{لَمُوا أَنَّ َ ء بمٌ }	٢٣١	١٠٦
		{ءَلَى رِث ُ لكَ }	٢٣٣	٤٣٩
		{ ْ ا الذِي ضُ َرْ ضًا نًا}	٢٤٥	٢٥٥
		{ُ َ َ يُّ ُوم ُ }	٢٥٥	١٨٥
		{ َ ِيُّ يم ُ }	٢٥٥	٤٣٧-٣٦٩
		{كِنَّ َ دِ ي }	٢٧٢	٤٣٩
		{ ن َ ـ ُولُ بما أنزل إليه من ربه... }	٢٨٥	٤١١
آل عمران	٣	{ٹ ٹٹ پ ٹ پٹ }	٢	٨٦

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{ َ ذ ي َل َ ْك َ َاب َ ، ُ آ َي َامحُ ْكَم َ َات ٌ .....}	٧	١٠٤-١٠٥-١٠٧-١١٦-١١٣-١٢٦-١٣٥
		{ى ۑ ۑ ۥ ۥ}	٧	١١١-١١٢
		{غْفِ رِينَ ِ. ْحَ َارِ}	١٧	٢٣٥
		{ ُكُم ُ ُ َ َه ُ}	٢٨	٢٧٦
		{لى َ ِ َبر ُ}	٢٨	٣٢٠-٣٧٥
		{كَر ُوا ؛َر َ ُ}	٥٤	٣٨٠
		{ ِيكَ عِ ُكَ َّ}	٥٥	٣٧٠
		{ڦ ڦ ڦچ چ چ چ چ چ چ چ}	٨٥	٤
		{ ْ َ ذُوا َ َذُوا م ُ لَو ْن َ}	١٣٩	٣٨٥
		{ ْ تُم ْ ن ْ خ ُلُوا نَّةَ ...}	١٤٢	١١٧-٤٣٤
		{لُّ ْس ٍ قَةُ ُ ْت ِ}	١٨٥	٢٧٧
النساء	٤	{ نَّ َ َان ابً َا يم ًا}	١٦	٤٣٨
		{ں ّ َلْنَا ِ َّا كَ َد َان ِ بِ ُونَ }	٣٣	٤٣٨
		{عَ َثُوا كَمً ا ْ ِه ِ كَمً ا ْ هِ َا}	٣٥	٤٣٧
		{ ْف َ ذَا ـْنَا ْ ّ ِ ةٍ هِيدٍ }	٤١	٤٣٧
		{وأحسن تأويلاً}	٥٩	٥٤
		{ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ }	٧٨	١٧
		{لا َ ر ُونَ تَدَ ْ ن َ ْ ان ْ}	٨٢	٤١٠

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		د ... }		
		{ه ين بطونه }	٨٣	٤١٠
		{ك ا ن م }	١١٣	٤٣٠
		{ عون ر هم }	١٤٢	٣٨٠
		{ ا وه ا ه ه }	١٥٨	٣٧٠
		{ل كم ان م لنا كم ا ينا}	١٧٤	٤١١
		{ ح }	١٧٩	٣١١
المائدة	٥	{ل كم اب ين }	١٥	٤١٠
		{ يكم وله }	٥٥	٤٣٨
		{ اه وطتان }	٦٤	٣٢٧-٨٧-٧٤ -٣٣٦-٣٣١- ٤٣٦-٣٣٩
		{ لولة }	٦٤	-٣٣٠-٣٢٧ ٣٣١
		{ ى هم بض م ع }	٨٣	٤٣٦
		{م ا سي م ا لك }	١١٦	-٣٧٨-٢٧٦
الأنعام	٦	{ اوات ض }	٣	٣٩٤
		{ ن ا اوات رض }	١٢	١٩١-٩٧
		{ ا ن ل هار }	١٣	١٩١-٩٨

٣٦٨	١٤	{يَ مِ لاَ مُ }		
-٣٨٣-١٠٠ ٤٣١	١٨	{يَ رِ قَ هِ ي يمِ يرُ }		
٤٣٨	١٩	{ا ، دٌ }		
٤١٠	٣٨	{ا طْنَا ابِ ، ءٍ }		
٣١٣	٥٢	{دِ ينَ عُونَ مْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ هُ }		
٢٧٦	٥٤	{ب مْ لَى ةَ }		
-٣٦٩	٦١	{رِ قَ هِ لُ كُمْ ظَةً ...}		
٤٣٧	٦٢	{ذْمُ }		
٣١٤	٦٥	{رُ لَى نْ ثَ كُمْ ابًا...}		
١٨٣-١٨٢	٧٩	{هْ ، يَ ذِي السَّموَاتِ وَالأَرْضَ يفًا }		
٢٩٧-١٨٣	٨٣	{كَ تُنَا اهَا يمَ لَى هِ ... }		
٣٥٠-٣٤٧	٩١	وا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ}		
٤٣٧	١٠٢	{لَى ءٍ لٌ }		
١٨٨	١٠٣	{كُهُ ارُ رِكُ ارَ }		

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{بِ ـُ هُـم ْ هُـم ْ }	١١٠	٣٤٦
		{نْ ءُونَ ظَّنَّ }	١١٦	٣٩٧
		{ْ ضُ تِ كَ }	١٥٨	٢٩٤
		{ةٌ رَى.. }	١٦٤	٣٢٤-٤٠١
الأعراف	٧	{ إِنَّ ْشَاءِ }	١٢٨	٤١٩
		{ نَّ ـم ذِي قَ اتِ وَ الأَرْضَ في ستة أيام ثم استوى على العرش }	٥٤	٩٠-٩١- ١٩٠-١٩٢
		{ يْ تِهِ }	٥٧	٣٣٠-٣٣٤
		{ هِ ةُ }	٧٣	٢٦٧
		{ إِنَّا ـم ونَ }	١٢٧	٣٨٣
		{أَلُونَكَ نِ اعَةِ انَ اهَا ... }	١٨٧	١٢٩-٤٢٤-
		{مْ لٌ ونَ ا أَ شُونَ ... }.	١٩٥	٣١٢
		{ نَّ ينَ دَ كَ }	٢٠٦	٣٧٠
الأنفال	٨	{ نْ لْ لَى }	٤٩	٤٣٨
التوبة	٩	{هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ}	٣٣	٤٣٧
		{ةُ لْيَا }	٤٠	٣٨٥
		{ وا هُمْ }	٦٧	٧٦-٤١٩
		{مِنُونَ نَاتُ هُمْ اءُ ضٍ }	٧١	٤٣٨
		{ بَّا يلٍ لَى ين نُونَكَ مْ اءُ }	٩٣	٤٣٨

		{ٍ َ بُّ ْش ِ ظ ِيمِ }	١٢٩	٤٣٦-٣٨٢
يونس	١٠	{ الرك َ ت ُ ت َاب ِ كِ يمِ }	١	٤١٠
		{ َ ذ ي ل َ ْس َ اء ً َ ر َ . ً ا}	٥	١٠٠
		{ ين َ ـ َ ن ُوا ْ نى َ ادَ ةٌ }	٢٦	٢٨٩
		{نَّ ظَّنَّ َ ني ِ َ ، ِ ّ ْ ئ ً ا }	٣٦	٣٩٧
		ا يأتهِ م تأويله}	٣٩	٥٤
		{ .َاءٌ َ ا ِ ُّدُ ورِ ُ دً ى ْ َ ةٌ . ن ِين َ }	٥٧	٤١٠-١١٠
هود	١١	الر ابٌ ـ َ ت ْ ُه ُ ُ َّ لت ْ ْ ُ ن ْ ك ِ يمٍ ب ِيرٍ }	١	٤١٥-١٠٥
		{ . ْ نَ ع ِ لْك َ ن ِ ن َ ا }	٣٧	-٨٧-٧٤ -٣٢٢-٣٢١ ٤٣٦
		{ .َ ا ُ ِ ْن َ يد ٌ }	٩٧	٢٩٩
		{ِن ْ ـ ُ واه ُ م ْ }	١٠١	٢٧٧
		{ لأَ َ نَّ نَّم َ َ نَّةِ لنَّاسِ ع ين َ }	١١٩	٣٥٨
		{ ْه ِ ع ُ الأمر ْه ُ }	١٢٣	٣٨٧
يوسف	١٢	{ َال َ . لك ُ ني ِ ِ }	٥٠	٤٣٦
		{ َلْني ِ َ لَى ائ ِن ِ . ْض ِ ِ يظٌ ب ِم ٌ }	٥٥	٤٣٧
		{ ْ ق َ ّ ِ ي لْم ِ ب ِمٌ }	٧٦	٣٨٢
		{ نَّ ُ ً ا ْ خ ً اير ً ا }	٧٨	٤٣٧-٤٣٦
		{واسأل القرية }	٨٢	٢٩٨

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{ اهـ ا يز ـ تّذا لمذا اضُرُّ }	٨٨	٤٣٦
		{ك ـ ي لـ لك ديم }	٩٥	٤٣٩
الرعد	١٣	{ـتّاـت ر ـ م د }	٧	٤٣٩
إبراهيم	١٤	{ـ م هـ ا م }	٢٣	٤٣٧
		{ ذا غ نّاس ذر وا ... }	٥٢	٤١١
الحجر	١٥	{لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلاَئِكَةِ}	٧	٤٢٤
		{ـ ا لُهُ ـتّ د ر ـوم }	٢١	٢٨٩
		{ ذا تـ هُ خ ت هـ ، ج ي }	٢٩	٣١١
النحل	١٦	{ أَتَى هـ م اعـ د }	٢٦	٢٥٥
		{ ، ون لاَّ أن م الملائكة ، ك }	٣٣	٧٦-٢٩٤-٢٩٨
		{افُون م ، هـم }	٥٠	١٧-٩٢-٣٦٩-٣٨٤
		{ انا ء }	٨٩	٤١٠
		{نَّ ر د ل سـ ان ....}	٩٠	٧٧
		{ نَّ ين و ا ين ، نُون }	١٢٨	٣٨٣
الإسراء	١٧	{ نَّ ذا آن د ي ي م }	٩	٤١١
		{إذا ـ ن ان لك ة زنا م تر ف يهـ فـ سـ ق فيهـ ا}	١٦	٧٦-٤١٩

		{ـٔ فُ ا، كَ لِمْ ٌ}	٣٦	٣٣٧
		ل حِ ، رِ . ا:مْ لِمْ إلاَّ بلاً }	٨٥	١٣٠
		{قَ ّ .اهُ قَ ّ لَ }	١٠٥	٤٣٧
الكهف	١٨	{رِ كَ ينَ ءُونَ مْ ...	٢٨	٣١٣
		{نْ ءَ مِنْ نْ ءَ فُرْ))	٢٩	١١٤-٤٢٠
		{ذَاهُ ، نُّاماً ا}	٦٥	٤٣٠
		{أُلكَ أْوِيلِ اْ طِعْ هِ راً}	٧٨	٥٤
		{من انَ جُوءَ هِ }	١١٠	٢٨٣
مريم	١٩	{انَ نْ حِذَ ، دً }	٣٥	٣٦٨
		{. اكَ كَ . يًّا}	٦٤	٤١٩-٧٧
		{مْ ُ ُ يًّا}	٦٥	١٨٦-٨٧
طه	٢٠	{يلاً ، قَ ضَ وَ اتِ لاَ }	٤	-٣٧٥-١٩٠ ٤٣٢-٣٧٦
		{ّنُ لَى شِ وَى}	٥	-١٠٠-١٧ -٤٣٢-٣٧٦ ٤٣٦
		{اتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ }	٦	-٣٧٦-٣٧٥ ٤٣٢
		{مِعْ احَى }	١٣	٤٣٩
		{صْ لَى نِي }	٣٩	-٨٧-٧٤ ٣٢٢-٢٣١

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{. َع ْت ُك َ ْس ِي}	٤١	٢٧٨-٢٧٦
		{ي ِ كُم َ ا ُ ◌ َ ِ ى}	٤٦	٤٣٦-٢٥٥
		{ َ ِل ُّ ْ ِ ْ َ س َ ى }	٥٢	٤١٩-٧٧
		{ َ ف ْ ك َ ت َ َع ْلَى}	٦٨	٣٨٥
		{ْ َ يطُون َ ِ م ً ا }	١١٠	١٨٨
		{ َالى َ ُ .ِلك ُ َق ُّ }	١١٤	٤٣٧
		{ َن ِم َ اي َ ِ َ ِل ُّ ْ َ ْ قَى * ن ْ ض َ عن ذكري..}	١٢٣-١٢٤	٤١١
الأنبياء	٢١	{ن ْ َ ه ُ َ ر ِ ُون َ }	١٩	٣٧٠
		{ع َ لْنَا َ اء ِل َّ ْ ء ِ ٍّ ٍ }	٣٠	٤٣٨
		{أَنْ َ ر ُ ث ِين َ }	٨٩	٤٣٩
		{خ ْ ن َا ه َا ْ ِ ن َا }	٩١	٣١١
		{ إِنَّا ُ ب ُون َ }	٩٤	٣٨٨
الحج	٢٢	{نَّ لَة َ اع َة ِ ء ٌ يم ٌ }	١	٣٥٥-٣٥٤
		{لك َ َا َت ْ اك َ }	١٠	٤٣٦
المؤمنون	٢٣	ا{ َ ْد َق ْن َا ن َ ان َ ْ َ لَة ٍ ْ ط ِين }	١٢	١٧١
		{ُ َّ أَنْ َاه ُ لْق َا ر َ }	١٤	١٧١-١٣٧
		{ َا اتخذ الله ِن د ٍ }	٩١	٣٦٨
النور	٢٤	{الله ُ و َ ات ِ َر ْض ِ ..}	٣٥	-٢٨٥-٢٥٣ -٤٣١-٢٨٦ ٤٣٩
		{ّ ِل ُ َ . َاء ِ ْ ال ٍ ه َا ْ ٍ }	٤٣	١٨٩
الفرقان	٢٥	{الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ}	٢٦	٤٣٧

		{ ينك ل ذاك ق }	٣٣	٤٣٧
		{ لْنَا اء ورا }	٤٨	١٩٠
الشعراء	٢٦	{ ب ا اتنا نّا كُم معون }	١٥	٤٣٩
		{ . اب مين }	٢٣	١٨٢-
		{نّه يل مين * ل الرّ والأ مين * ع قلبك تكون رين * ان بين }	١٩٢ -١٩٥	١٠٩-٣٠٣- ٤١٠
النمل	٢٧	{ م سّ ات رْض ب إلاّ }	٦٥	٣٧٠
القصص	٢٨	{ ونَا خ ير }	٢٣	٣٢٠
		ل ء لك ه ه}	٨٨	٧٥-١٩٢- ١٩٣-٣١٣- ٣١٧-٣٢٠
العنكبوت	٢٩	{ هم أنّا لنا ك الكتاب ...}	٥١	٤١٠
الروم	٣٠	{ ل علَى في السموات و الأرض }	٢٧	٢٦٧
		{ ن ه }	٢٧	٣٨٠
		{ دون ه أُلك حون }	٣٨	٣١٤
		{ ا م اة دون ه }	٣٩	٣١٤-٣١٨
لقمان	٣١	{ ذا ق }	١١	٢٦٧

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
السجدة	٣٢	{ر ُ ر َ َ . اء ِ ، َ ِ ْ ض ِ}	٥	٣٨٦
		{ْ ِ اء ِ م ْ ِ ُون َ}	١٠	٢٨٣
		{ْ أكُم ْ لك ُ ْت ِ ذ ِ ي ، َ م ْ}	١١	٣٨٨
الأحزاب	٣٣	{ذُون َ َ}	٥٧	٣٨٨
سبأ	٣٤	{ِ َ ِي ٌّ ِبير ُ}	٢٣	٩٩-٤٣٧-٣٦٩
فاطر	٣٥	{ه ِ ع َد ُ ِم ُ الْع َم َل ُ الِح َ ُ ه ُ}	١٠	١٧-٣٦٩-٣٩٠
		{نَّ َّنَا ور ٌ كُور ٌ}	٣٤	٤٣٧
يس	٣٦	{تىَّ اد َ ْ ج ُون ِ د ِيم ِ}	٣٩	٤٣٩
		{َّ ا لَت ْ ِ ينَا ام َ ا م ْ َ ا كُون َ}	٧١	٣٢٧-٣٣٤-٤٣٦
		{ح َ ان َ ذ ِ ي ه ِ وت ُ ّ ء ِ ْ ه ِ ع ُون َ}	٨٣	٣٢٧
الصافات	٣٧	{بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ}	١٢	٣٦٥
		{إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ}	٩٩	٣٨٧-٣٨٨
		{َ م ٍ ِ يم ٍ}	١٠١	٤٣٧
ص	٣٨	{إِنَّ ُ د َ ن َا لَفَى}	٢٥	٣٩٠
		{َا َك َ ن ْ ج ُد َ َ ا ن ْت ُ . َي َّ}	٧٥	٣٢٧-٣٣١-٣٣٢-٣٣٩
الزمر	٣٩	{ن َ الأ ْ نْع َام ِ ثمَاني َ ة َ أَزْو َاجٍ}	٦	٢٥٤-٣٠٣
		{أُ ْل َ ن َ ِيث ِ ابً ا ابه ِ ً ا.}.	٢٣	١٠٥-٤١٥

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{أُ فيّ ُس ين ، ا}	٤٢	٣٨٧-٢٧٧
		{ ار تا لَى اطْت ُ ْب ِ }	٥٦	٣٥٣-١٢٦
		{ ار ُوا قّ رهِ ....}	٦٧	-١٢٦-١٢٠ -٣٤١-٣٣٧ ٣٤٢
غافر	٤٠	{ين ِلُونَ ش }	٧	١٩٢
		{لِك ع ُ ُ لَى ّ ِ ب ِ رّ بّار }	٣٥	٤٣٦
		{ ا انُ ْن ِ ْح ً ا الّ ي لُغُ الأ ْ س ْ ب ابأَسَ ْ ب*لالبَّم او افأَطّل ِ ع ، ، ِ س ى}	٣٧-٣٦	٣٩٥-٣٧٣
		{ يّ ْ }	٦٥	٤٣٨
فصلت	٤١	ُّ و ى، اءِ ، انٌ }	١١	٩١
		{ن ب ر ُوا ين ْد ك }	٣٨	٣٧٠
		{م ْ ف ِ لك ، ُ لَى ّ ِ ءٍ ِ يدٌ }	٥٣	٤٣٧
الشورى	٤٢	{ ، لِه ِ ءٌ ، ِيعُ الْب ص ِ يرُ }.	١١	-٧٢-٥١-١ -٨٩-٨٧ -١٢٤-١٢٠ -٣٢٤-١٨٤ ٤٣٤
الزخرف	٤٣	{تَعْرُجُ الْمَلاَ ئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ}	٤	٣٨٧
		{ و ُوا لَى ورهِ }	١٣	٤٣٦
		{وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ}	٣٣	٣٨٧

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{ لَمَّا فوزنا }	٥٥	٣٨٨
		{ لُلناهم بون }	٨٠	٣٨٨
		{ ذي اء الأرضِ لَه }	٨٤	١٠١-١٠٢-٢٧٨-٣٨٩-٣٩٤
محمد	٤٧	{ك أنَّ لى ين نوا }	١١	٤٣٨
		{ لا رون آن لَى وب الها }	٢٤	١٠٩-٤٣٩
		{ م اء }	٣٨	١٧-٨٦-١٨٥-٤٣٨
الفتح	٤٨	{ ق هم }	١٠	٧٤-٣٢٧-٣٣٠-٣٣٦-٣٨٣-٤٣٦
		{ ل تَه لَى له }	٢٦	٣٠٣
الحجرات	٤٩	{ن تان نين تلوا }	٩	٤٣٧
ق	٥٠	{ن ب ه ل يد }	١٦	٢٥٤-٢٥٥-٢٩٢-٣٧٨-٣٨٣
الذاريات	٥١	{ مات ا }	٤	٢٥٠
		{ حار رون }	١٨	٣٠٦-٤٤٦
		[illegible]	٢٢	١٠٠
		{ وبشروه م يم }	٢٨	٤٣٧
		{ زَّاق ذُو ة اين }	٥٨	٣٤٥
الطور	٥٢	{ر كم ك ك نا }	٤٨	٧٤-٣٢١
النجم	٥٣	ثُمَّ دَنا لى *كَانَ ب ين	٨-٩	-٣٧٣-٣٩٥

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		{ نَ }		
		{أَحَ ى، ه احَ ى}	١٠	٣٩٥-٣٧٣
		{أَنَّهُ حَكَ بَكَى}	٤٣	٣٦١
القمر	٥٤	{ مَ ةٌ غَ ةٌ }	٥	٤١٠-١١٠
		{. ا ُ نَا لاَّ واحدةم حٍ بالبصر {	٥٠	٢٩٩
		{أَدَ يكٍ د رٍ }	٥٥	٣٧٠
الرحمن	٥٥	{ نُ *م آنَ }	٢-١	٧٥-٤٣٠
		{لُّ ، ها ن *. قَى ه ُ كَ ذُو ل ر امِ }	٢٧-٢٦	-٣١٣-٨٧ ٣٢٠-٣١٨
الواقعة	٥٦	{ابقُونَ ابقُونَ * ك بُونَ }	١١	٣٩٠
		{ ن بُ ه كُم ن رُونَ }	٨٥	-٢٥٥-٢٥٤ ٢٩٢-٣٧٨
الحديد	٥٧	{ وَّلُ ر ....}	٣	١٩٣-١٨٨
		{ كُمْ ، ا م }	٤	-١٠١-٩٤ -٣٧٨-٢٥٤ ٣٨٣
		{ ع ى م هِم }	١٢	٤٣٩
		{ لْنَا يدَ ه يدٌ }	٢٥	٢٥٤
المجادلة	٥٨	{ ا كُونُ ى ثَةٍ مْ }	٧	٣٨٣-٢٥٤
		{ فقدّموا ي كُمْ قَةً {	١٢	٤٣٤-٣٣٠
الحشر	٥٩	{ فأتاهم الله ث بُوا	٢	٣٠٠

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
		...}		
		{دَم مِن ..}	٢٣	٤٣٧-٤٣٦
		{قُ ارئُ رُ}	٢٤	٢٦٥-١٨٧
التحريم	٦٦	{نِ دَكَ تاً نَّةَ}	١١	٣٧٠
الملك	٦٧	{نْم اءِ نْ فَ بِكُمُ الأَرْضَ}	١٦	-٩٣-٩٠ -١٠٢-١٠٠ ٣٨٨
		{مْ اءِ}	١٧	٣٧٠
القلم	٦٨	{م شَف اق}	٤٢	٣٥٥
الحاقة	٦٩	{لِ ش كَ مْ ئِذٍ ثمانية		-١٩٣-١٠١ ٣٧٧
		لذْنَا مِنْهُ مِينِ .}	٤٥	-١٢٦-٣٤١- ٣٤٢
المعارج	٧٠	{جُ ئِكَةُ وحُ يهِ}	٤	٣٦٩-١٠١
المدثر	٧٤	{ام ُودَ كَ}	٣١	٢٩٠
القيامة	٧٥	{ا ةٌ}	٢٣	٣٧٠
الإنسان	٧٦	{لْنَاهُ يعًا يرًا}	٢	٤٣٦
		{بَّا كُمْ هِ}	٩	-٣١٤-٧٥ ٣٢٠
		{اءُونَ نْ اءَ}	٣٠	٤٢٠-١١٤
النازعات	٧٩	{رَ ات اً}	٥	٢٥٠
		{نَا مُ عَلَى}	٢٤	٣٨٥
التكوير	٨١	{دْ فُقِ بِين}	٢٣	٣٩٥
المطففين	٨٣	{لاَّ مْ مْ ئِذٍ حُوبُونَ}	١٥	-٣٧٠-٢٨٨ ٣٨٩

السورة	رقمها	الآية	رقم الآية	الصفحة
الأعلى	٨٧	{حِ م َ ك َ َ عْلَى}	١	٣٦٩-٣٨٥
الفجر	٨٩	{اء َ ك َ َ لمَكُ . َفًّا. َفًّا}	٢٢	٧٤-٢٩٤-٢٩٨-٣٠٢-٣٠٧
		{ ا هَ ا س ُ ِ َ ئ نَّةُ }	٢٧	٢٧٧
		{ ِ ع ِي، َ ك ِ }	٢٨	٣٧٠
الليل	٩٢	{ْ ّ اء َ ه ه َ عْلَى}	٢٠	٣١٤-٣١٨
العلق	٩٦	{جُ دْ ِ ب ْ}	١٩	٩٧-١٩٣-٢٥٤-٣٩٥
القدر	٩٧	{زَّلُ َ ئ كَةُ وح ُ ه َ ا .نْ ِ ر َ بِهّ ِ مْ كُلْ ّ أَمْ ر}.	٤	١٠٠
الإخلاص	١١٢	{ْ َ ُ َ دٌ * ُ م َ د ُ * ْ يَ لد وِدْ لمَ يُو ولَم يَكُن لَهُ كُفُوًا أحَ دٌ}	١-٤	٢٦-٨٧-٨٩-١٧٦-١٧٨-٢٨٠

ثانياً : فهرس الأحاديث والآثار

أ- فهرس الأحاديث

الرقم	طرف الحديث	الصفحة
١	((أتى النبي عليه السلام رجل من أهل الكتاب، فقال: يا أبا القاسم أبلّغك أن الله عز وجل يحمل الخلائق على إصبع))	٣٤٧
٢	((أعوذ بوجهك ثم قال: { ْ ، ْ ت ِ كُم ْ }))	٣١٤
٣	((أقرب ما تكون المرأة من وجه ربها إذا كانت في قعر بيته...))	٣١٩-٣١٧
٤	((أكنت تخافين أن يحيف الله عليك ورسوله؟	٢٩٦

	))	
٥	((أنا جليس من ذكرني))	٢٥٨
٦	((أنا عند المنكسرة قلوبهم))	٢٥٩
٧	((أنا مع عبدي حين يذكرني))	٢٦٠
٨	((إن أحدكم ليتصدق بالتمرة إذا كانت من طيّب))	٣٢٨
٩	((إن الرجل ليتصدق باللقمة فتربوا في يد الله))	٣٤٣
١٠	((إن الرحم تتعلق بحقوي الرحمن فيقول سبحانه: أصل من وصلك))	٢٥٨
١١	((إن الصدقة لتقع في يدي الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير))	٣٢٨
١٢	(إِنَّ ُب َ نَتْ زِلُ َ َاءِ ْ بٍ دٍ))	١١٤
١٣	((إن الله أوحى إلى يحيي بن زكريا عليهما السلام أن يقول لبني إسرائيل : إذا قمتم إلى الصلاة))	٣١٦
١٤	((إن الله تعالى حيي كريم))	٣٦٦
١٥	((إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه))	٣٤١
١٦	((إن الله تعالى خلق آدم على صورته))	٢٦٢
١٧	((إن الله تعالى خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة))	٢٦٣ _٢٦٥
١٨	((إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض))	٣٣٧
١٩	إن الله خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحا	٣٢٨
٢٠	((إن لله تعالى سبعين حجاباً من نور))	٢٨٩

٢١	((إن الله تبارك وتعالى قبض قبضة فقال : إلى الجنة برحمتي))	٣٣٧
٢٢	((إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور))	٣٢٢
٢٣	((إن الله تعالى لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام))	٢٨٨
٢٤	إن الله وضع يده على كتفي	٣٥١
٢٥	((إن الله تعالى يبرز كل يوم جمعة لأهل الجنة على كثيب من كافور))	٣٠٩
٢٦	((إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي))	٣٣٥-٣٢٨
٢٧	((إن المرأة عورة ، فإذا خرجت استشرفها الشيطان))	٣١٧
٢٨	((ن المسجد لينزو ي من النخامة))	٢٥٩
٢٩	((إن المسلم إذا دخل في صلاته،أقبل الله إليه بوجهه))	٣١٥
٣٠	((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله))	٤١٢-١١٣
٣١	((إن الميت ليعذب ببكاء أهله))	٤٠١-٣٢٣
٣٢	((إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي))	٤١١
٣٣	((إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن))	٣٢٥
٣٤	((إني لأنذركموه ، وما من نبي إلا أنذر قومه ((	٣٢١
٣٥	((أَ َا أَةً ءَت ْ ْ نَ هِ َا))	٤٣٨
٣٦	((الإيمان يمان والحكمة يمانية))	٣٢٦

٣٧	((أين الله ؟ فقالت : في السماء))	٣٧٢
٣٨	((أين تركت ربنا ؟ فقال : ((في سبع أرضين))	٣٩٤-١٠٢
٣٩	((تأتي سورة البقرة ،وسورة كذا وكذا يوم القيامة، كأنهما غمامتان))	٢٥٨
٤٠	((حاجّت الجنّة والنّار ، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين))	٣٥٦
٤١	((جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما))	٣١٧
٤٢	((حجابه النور))	٢٩٠-٢٨٨
٤٣	((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))	٢٥٦ -١٣٣
٤٤	((الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات))	٤١٧
٤٥	((خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم))	٤٣٨
٤٦	((خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده))	٣٣٥
٤٧	((رأيت ربي في أحسن صورة))	٢٧١
٤٨	((رأيت ربي في أحسن صورة، قال: فوضع ه بين كتفي فوجدت ُ ا بين ثديي ّ))	٢٧٢
٤٩	((ساعد الله أشد من ساعدك))	٣٤٥
٥٠	((سبحان الله وبحمده عدد خلقه ، ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه))	٢٧٨-٢٧٦
٥١	((سبحان ربي الأعلى))	٣٦٩
٥٢	((سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر))	٣٠٨
٥٣	((السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه))	٢٦٦
٥٤	((عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا في الصلاة))	٣٦٥

٥٥	((عجب ربكم من شاب ليست له صبوة))	٣٦٤
٥٦	((عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل))	٣٦٥
٥٧	((عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ، و حكم ما بينكم))	١١٠-٤١١
٥٨	((فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به))	٢٦٠
٥٩	((فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون))	٢٦٩
٦٠	((فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أي رب أدخلنيها))	٣٦٠
٦١	((قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن))	٢٥٩
٦٢	((قيل له :أين كان ربنا؟ قال:كان في عماء ليس تحته ماء، ولا فوقه هواء)).	١٩٥ -٣٩٣
٦٣	((كان الله ولم يكن معه شيء))	١٩٤-٣٩٤
٦٤	((الكبرياء ردائي والعظمة إزاري))	٢٦٠
٦٥	((الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد))	١١٤
٦٦	((كلتا يديه يمين))	٣٤١
٦٧	((لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال, أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا))	١١٣
٦٨	((لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد؛ حتى يضع رب العزة قدمه فيها))	٦١-٣٥٦
٦٩	((لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن))	٣٢٥
٧٠	((لا تقبحوا الوجه، فإن الله تعالى خلق ابن آدم على صورة الرحمن))	٢٦٨

٧١	((لا شخص أحب للغيرة من الله))	١٢٦-٢٧٥
٧٢	((يقولن ّ أحدكم لعبده،قبح الله وجهك ,وجهاً أشبه وجهك))	٢٦٢
٧٣	((لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر ، إلا يتبشبش الله إليه))	٣٦٣
٧٤	((التقى آدم موسى،فقال موسى: أنت الذي خلقك الله بيده ، وأسجد لك ملائكته))	٣٢٧
٧٥	((لما خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه الروح عطس))	٣٣٩
٧٦	((ا خلق الله الخلق كتب بيده كتاباً على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي))	٣٢٨
٧٧	((لما قضى الله الخلق ، كتب في كتابه على نفسه الرحمة))	٢٧٧-٣٣٥-٣٧٢
٧٨	لله ُ أفرح بتوبة العبد من العبد))	٣٦٣
٧٩	((اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام))	٤٣٧
٨٠	((اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق حيني ما عملت الحياة خيراً لي))	٣١٤
٨١	((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل))	١١١
٨٢	((اللهم لك الحمد أنت نور السموات ٔرض ومن فيهن ّ))	٢٨٥
٨٣	((ما اجتمع قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة))	٢٩٤
٨٤	((ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين))	٣٤٦
٨٥	((ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم	٣١٠

	القيامة ويكلمه))	
٨٦	((مثل المجاهد في سبيل الله، ابتغاء وجه الله))	٣١٥
٨٧	((مرضت فلم تعدني ، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما سقيتني))	٢٥٥
٨٨	((من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه))	٢٨٣
٨٩	((تقرّب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً ، من أتاني يمشي،أتيته هرولة))	٢٩٢-٣١٠-٣٩٥
٩٠	((ن تصدق بصدقة من كسب طيب ولا نبل الله إلا طيباً))	٣٤٣
٩١	((من استعاذ بالله فأعيذوه))	٣١٥
٩٢	((ن صام يوماً في سبيل الله، ابتغاء وجه الله))	٣١٥
٩٣	((من كنت مولاه فعلي مولاه))	٤٣٨
٩٤	((نهكت الأنفس ، وجاع العيال))	٣٧١
٩٥	((هذه في الجنة ولا أبالي، وهذه في النار ولا أبالي))	٣٣٧
٩٦	((هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج))	٢٨١
٩٧	((والذي نفسي بيده))	٣٢٨-٣٣٦
٩٨	((ا أبا المنذر أيةُ آية في كتاب الله تعالى أعظم))	٣٣٦
٩٩	((يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك))	٣٤٦-٣٤٩
١٠٠	((يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة، حتى يضع الجبار كنفه عليه))	٢٩٢
١٠١	((يرحمنا الله، وموسى عليه السلام قد أوذي بأكثر من هذا فصبر))	٣١٦
١٠٢	((يقبض الله الأرض يوم القيامة ، ويطوي	٣٤١

	السموات بيمينه))	
١٠٣	((يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة))	**٣٥٤**
١٠٤	((ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة))	**٢٩٥**

ب - فهرس الآثار :

الرقم	**طرف الأثر**	**الصحابي**	**الصفحة**
١	((أخبرني خليلي أبو القاسم))	أبو هريرة	٣٩٩
٢	((أنا ممن يعلم تأويله))	ابن عباس	١١١
٣	((أي بظلل من الغمام))	ابن عباس	٢٦٩
٤	((كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه))	عائشة	١١٣
٥	((لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة))	عمر	٤٠١
٦	((بن أصبح جنباً فلا صوم له))	أبو هريرة	٤٠١
٧	((هل ملم له مثلاً))	ابن عباس	١٨٦

ثالثاً – فهرس الأشعار

صدر البيت	اسم الشاعر	الصفحة
إذا ما راية رفعت لمجد	الشماخ بن ضرار	٤٤٢
ألا بكر الناعي بخيري بني أسد	هند بنت معبد بن نضلة	٢٨١
علوته بحسام ثم قلت له	عمرو بن الأسلع العبسي	٢٨١
قد استوى بشر على العراق	الجوهري	٣٨٠

رابعاً – فهرس الفرق

خامساً - فهرس الأماكن

سادساً- فهرس الأعلام

الرقم	اسم العلم	الصفحة
١	الآلوسي	١١٨
٢	الآمدي	٤٠-٤٨ -٥٢- ٥٥ - ٦٦
٣	إبراهيم النخعي	٤١٦
٤	أبو الأزهر	٣٧٠
٥	أحمد بن حنبل	٨٢-٨٥٤ - ٩٤-٩٦ -١٢٠ -١٢٥ - ١٣٣-٢٥٥ -٢٥٧
٦	أرسطوطاليس	٢١- ١٣٧-١٧١
٧	أبو إسحاق الشيرازي	٨٣
٨	أنس بن مالك	٣٣٧-٣٤٦-٣٥٦-٣٩٤
٩	الباقلاني	٢٤-٣١--٣٣-٣٦-٤٤-٤٦-٤٨- ٥٨-٦٣-٩٢-١٢١-١٢٢
١٠	البخاري	٥٩- ٦٠- ٦١-١٣٩- ٢٩٦- ٣٢١- ٤٠٣

٣٠	أبو ذر الغفاري	٥٩-٣٩٨
٣١	الذهبي	٨٤
٣٢	الرازي	٤ - ,بعدها ورد تقريباً في كل صفحة من قسم الدراسة.
٣٣	ابن الراوندي	٢٠٦
٣٤	ابن رشد	٤٥
٣٥	ابن الزاغوني	٨٢
٣٦	الزبير بن العوام	٣٩٩
٣٧	الزركشي	١١٦
٣٨	سالم بن عبد الله	٣٢١
٣٩	أبو سعيد الخدري	٢٩٤ - ٣٣٧-٣٥٤-٤٠٠
٤٠	سلمان الفارسي	٣٦٦
٤١	أبو سليمان الخطابي	٣٩١
٤٢	ابن سينا	٢١-٤٠
٤٣	الشافعي	٣٠٤
٤٤	الشهرستاني	٤١-٤٢
٤٥	أبو صالح	٢٧٦
٤٦	طاووس اليماني	٢٨٥
٤٧	طلحة بن عبيد الله	٣٩٩
٤٨	عائشة أم المؤمنين	١٠-١١٣-١٤٠-٢٩٥-٣٢٣-٣٩٩-٤٠١
٤٩	القاضي عبد الجبار	١٠-٣٢-٣٦-٣٩-٤١-٤٦-٤٩
٥٠	عبد الله بن عباس	١١١
٥١	عبد الله بن عمر	٣٢٨
٥٢	عبد الله بن مسعود	١١٢-١١٣-٣١٥
٥٣	عثمان بن عفان	٥٩-٣٩٨-٣٩٩

٥٤	عروة بن الزبير	٢٩٥
٥٥	ابن عطية	١١٢
٥٦	علي بن أبي طالب	١١٠-٣٩٦-٣٩٩-٤٠٤-٤١١-٤٣٧-٤٣٨
٥٧	عمار بن ياسر	٣١٤
٥٨	عمران بن الحصين	١٩٤
٥٩	عمر بن الخطاب	٣١٦-٣٤١
٦٠	عمرو بن الحكم	١٠٢-٣٧٢
٦١	الغزالي	١٥-٢٥ -٢٧-٣١-٣٣-٣٦-٣٩-٤٠ إلى ٤٥- ٥٠-٥٢-٥٣- ٥٤-٦٧-٦٩-٩٣-١٢٤-١٣٠-١٣٣-١٥٤-٢٥٧-٢٦٩-٣٨٢
٦٢	فاطمة بنت قيس	٤٠١
٦٣	ابن فورك	٢٣٣-٢٣٥-٢٤٣
٦٤	أبو القاسم الراغب	١٥٤
٦٥	ابن قتيبة	٢٨٠
٦٦	ابن قدامة المقدسي	١٢٠
٦٧	ابن القيم الجوزية	١٢١-١٢٣
٦٨	الكوثري	٦٥-٨٢-٨٣
٦٩	الليث بن سعد	٢٨٢
٧٠	أبو الليث السمرقندي	٩١
٧١	مالك بن أنس	١٢٠
٧٢	محمد أديب الكيلاني	١٣٣
٧٣	محمد بن الحسن	١٢٠
٧٤	محمد بن النعمان	١٥٤
٧٥	محمد ابن الهيصم	٢٣٣-٢٣٥-٢٤٣

٧٦	مجاهد	١١١
٧٧	أبو مسلم الأصفهاني	١٩١
٧٨	مسلم بن الحجاج	٥٩-٦٠-٦١-١٣٨-٤٣٦-٤٠٣
٧٩	معبد الجهني	٤٠٤
٨٠	أبو معشر المنجم	١٧٤
٨١	معمر بن عباد السلمي	١٥٤
٨٢	أبو منصور الماتريدي	٩٤
٨٣	ابن منظور	٥٥
٨٤	أبو موسى الأشعري	٢٨٨-٣١٦-٣٣٧-٤٠٢
٨٥	النسفي	٢٩-٩٤
٨٦	النظام	٥٦
٨٧	النعمان بن البشير	٣٦٥
٨٨	أبو هريرة	١٤٠-٢٦٢-٢٦٩-٢٧٦-٢٩٤-٢٩٥- ٣١١-٣١٥-٣٢٨-٣٣٩-٣٤١-٣٤٣- ٣٥٦-٣٦٠-٣٦١-٣٦٢-٣٧٢-٣٩٩- ٤٠٠-٤٠١-
٨٩	ابن الوزير اليماني	٨٤
٩٠	أبو الوفاء بن عقيل	٨٤

سابعًا : ثبت المصادر والمراجع

*** آبادي (شمس الحق، أبو الطيب ، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر،ت:بعد ١٣١٠هـ) :**

١- عون المعبود شرح سنن أبي داود، ، دار الكتب العلمية – بيروت،ط٢ ، ١٤١٥ هـ.

***ابن الأثير (أبو السعادات، المبارك علي بن محمد الجزري، ت: ٦٣٠هـ.) :**

٢- أسد الغابة، ت: علي محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروتط١، ١٩٩٤م.

٣ - النهاية في غريب الحديث والأثر، ت : طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي

الناشر : المكتبة العلمية - بيروت ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

*** أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي ،أبو بكر:**

٤- اعتقاد أئمة الحديث ، ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة ، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.

***أحمد بن الحسين :**

٥- شرح الأصول الخمسة ، الآراء الكلامية للقاضي عبد الجبار، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة،ط١، ١٩٦٥م.

*** أحمد بن حنبل (الإمام أحمد، أبو عبد الله الشيباني،ت:٢١٤هـ) :**

٦- الزهد، الناشر : دار الريان للتراث، القاهرة ،١٤٠٨هـ.

٧- العقيدة رواية أبي بكر الخلال،ت: عبد العزيز السيروان، دار قتيبة،دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ

٨- مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة(د.ت)وطبعة دار إحياء التراث العربي.

***الآجري (محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر، ت: ٣٦٠ هـ) :**

٩- الشريعة ، ت: محمد حامد الفقي ، مطبعة أنصار السنة المحمدية ، القاهرة ، ط١.

***الأزدي (محمد بن أبي نصر، فتوح بن عبد الله بن فتوح الأزدي الحميدي) :**

١٠- تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم،ت: د/زبيدة محمد سعيد عبد العزيز دار النشر: مكتبة السنة - القاهرة – مصر،ط١، – ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

***الأزرقي (أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي) :**

١١- أخبار مكة، ت:علي عمر،الناشر: مكتبة الثقافة الدينية،الطبعة الأولى.

***الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري) :**

١٢- تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار النشر : دار إحياء التراث العربي،- بيروت –ط١، ٢٠٠١م.

***الإسفراييني (أبو المظفر، طاهر بن محمد الإسفراييني ت: ٤٧١هـ) :**

١٣- التبصير في الدين، ،ت:كمال يوسف الحوت،عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

***الأشعري (علي بن إسماعيل أبو الحسن،ت: ٣٢٤هـ) :**

١٥- الإبانة عن أصول الديانة ، ت: بشير محمد عيون ، دار البيان ، ط٥، دمشق، ٢٠٠٤. (طبعة أخرى)، ت: د/ فوقية حسين،دار الأنصار،القاهرة، ط١، ١٣٩٧.

١٦- رسالة إلى أهل الثغر ، ت: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، السعودية ، ١٤١٣هـ.

١٧- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، صححه وعلق عليه د/ محمود غرابة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة.

١٨- مقالات الإسلاميين، ، ت: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط٣.

***الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني) :**

١٩- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة الرابعة ، ١٤٠٥هـ.

***الأصفهاني (أبو فرج):**

٢٠- الأغاني ، ت: سمير جابر، دار الفكر - بيروت،ط٢.

***الأصفهاني (أبو مسلم الأصفهاني، محمد بن بحر الأصفهاني:ت: ٣٢٢ هـ) :**
٢١- ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل، جمع وترتيب: سعيد الأنصاري، مطبعة البلاغ، مدينة كلكتا، الهند، ١٣٢٠هـ، وهو من الكتب النادرة، موجود في مكتبة الأسد ، قسم: المخطوطات والكتب النادرة، رقم(ص ٢٦١٨٣٨/ن).
***ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفةالسعدي، ت: ٦٦٨هـ) :**
٢٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت.
***الألباني (محمد ناصر الدين الألباني):**
٢٣- السلسلة الصحيحة، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
٢٤- السلسلة الضعيفة المختصرة ، مكتبة المعارف – الرياض، (د.ت).
٢٥- ضعيف الترغيب والترهيب ،الناشر : مكتبة المعارف ،الرياض.
٢٦- ضعيف سنن الترمذي ، ت: زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي، بيروت ، ط١، ١٩٩١م.
٢٧- ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم ، الناشر : المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.
٢٨- مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي ، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، الناشر : المكتب الإسلامي – بيروت،ط٢،١٤١٢هـ.
***الآلوسي (شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني ،ت: ١٢٧٠ هـ) :**
٢٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.(د.ت)
***الآمدي (علي بن محمد الآمدي ت: ٦٣١ هـ) :**
٣٠ - أبكار الأفكار، ت: أحمد محمد المهدي ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ط٢، ١٤٢٤هـ.
٣١ - الأحكام في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ.
(طبعة أخرى) دار الكتاب العربي بيروت ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٢- غاية المرام في علم الكلام ت: حسن محمود عبد اللطيف.المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.
٣٣- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق وتقديم ، د/ حسن الشافعي ، الناشر مكتبة وهبة ، ط٢، ١٩٩٣م.
***ابن أمير الحاج (محمد بن حسن بن علي بن محمد الحلبي، الحنفي، ت: ٨٧٩هـ) :**
٣٤- التقرير والتحبير، ت:عبد الله محمود محمد عمر،الناشر:دار الكتب العلمية -بيروت
ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
***الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن أحمد،ت:٧٥٦هـ) :**
٣٥- المواقف في علم الكلام ، ت: عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، ط١، ١٩٩٧م.
***البابرتي (أكمل الدين ،محمد بن محمد بن محمود، ت:٧٨٦هـ) :**
٣٦- شرح العقيدة الطحاوية، ت: د/ عارف آيتكن، مراجعة د/ عبد الستار أبو غدة ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة الكويت ، ط١، ١٩٨٩م.
***الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب،ت:٤٠٣هـ) :**
٣٧- الانتصار للقرآن ، دار الفتح ودار ابن حزم، عمان ، بيروت،ط١، ٢٠٠١م.
٣٨- إعجاز القرآن،ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكنب العلمية بيروت، ط١ ، ١٩٩٦م .
٣٩- الإنصاف، ت: زاهد الكوثري، ط٣، ١٩٨٠م.
٤٠- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
***البخاري (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل،ت:٢٥٦هـ) :**
٤١- الأدب المفرد،ت محمد فؤاد عبدالباقي: دار البشائر الإسلامية – بيروت،ط٣ ، ١٤٠٩ هـ.
٤٢- صحيح البخاري، ت:د/ مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروتط٣، ١٩٨٧م.
***البخاري الحنفي (عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري،ت:٧٣٠هـ) :**
٤٣-كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة ، ١٩٩٥م.
*** ابن بدران (عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدمشقي) :**

٤٤- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، مؤسسة الرسالة ، ط٢، بيروت ، ١٤٠١هـ.
***البزدوي (محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، ت:٤٩٣هـ) :**
٤٥- أصول الدين ، ت:د/ هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة،٢٠٠٣م.
***البصري (أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب البصري،ت:٤٣٦هـ):**
٤٦- المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
***البوصيري (أحمد بن أبي بكر،شهاب الدين البوصيري) :**
٤٧- مصباح الزجاجة، دار النشر : دار الجنان ـ بيروت.
***ابن بطة العكبري (أبو عبدالله، عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي) :**
٤٨- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة،: ت:د.عثمان عبدالله آدم الأثيوبي، دار الراية – الرياض،ط٢ ، ١٤١٨هـ.
*** ابن بطال (أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي) :**
٤٩- شرح البخاري: ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
***ابن بطوطة (أبو عبد الله ، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي ، ت: ٧٠٣هـ):**
٥٠- رحلة ابن بطوطة،المسماة(تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) ت: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملة المغربية، الرباط، ١٩٧١م.
***البغدادي (أبو بكر ، أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، ت: ٤٦٣هـ):**
٥١- تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
***البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن محمد ،ت:٤٢٩هـ) :**
٥٢- أصول الدين،مطبعة الدولة ،ط١، استانبول ، ١٩٢٨م.
٥٣- الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م
***البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ت: ٥١٦ هـ) :**
٥٤- شرح السنة، ت: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، دار النشر : المكتب الإسلامي - دمشق ، بيروت ، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٥٥- معالم التنزيل ، ت: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، و سليمان مسلم الحرش، الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع،ط٤،١٩٩٧ م.
***أبو بكر الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر،ت: ٧٢١هـ)**
٥٦- مختار الصحاح، ت: محمود خاطر،مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة،١٩٩٥م.
***البياضي (كمال الدين أحمد بن حسن، من علماء القرن الحادي عشر) :**

٥٧- إشارات المرام من عبارات الإمام، ت: يوسف عبد الرزاق ، تقديم : محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، استانبول، تركية، ط١، ١٩٤٩م.
***البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد ،ت:٦٩١هـ) :**
٥٨- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر – بيروت.
٥٩- منهاج الأصول متن نهاية السول شرح منهاج الأصول للأسنوي ، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة، ١٩٨٢م.
***البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ،ت:٤٥٨هـ) :**
٦٠- الأسماء والصفات:ت: د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٦١- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث ت: أحمد عصام الكاتب ،الناشر : دار الآفاق الجديدة – بيروت،ط١،١٤٠١هـ.
٦٢- الزهد الكبير ، ت: عامر أحمد حيدر،الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت، سنة النشر ١٩٩٦م.
٦٣- السنن الكبرى،ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤م.
٦٤- شعب الإيمان، ت: محمد سعيد بسيوني ، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١، ١٤١٠هـ.
***التبريزي (محمد بن عبد الله الخطيب العمري،ت:٧٤١هـ) :**
٦٥- مشكاة المصابيح ، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت،ط٣ ،١٩٨٥م.
***الترمذي (أبو عيسى، محمد بن عيسى ،ت:٢٧٩هـ) :**
٦٦- سنن الترمذي، ت:أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
***التفتازاني(سعد الدين مسعود بن عمر،ت:٧٩٣هـ):**
٦٧- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح ، ت: محمد عدنان درويش، الناشر: الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ومعه: التوضيح شرح التنقيح: لأبو مسعود المحبوبي.
٦٨- شرح العقائد النسفية، ت: د/أحمد حجازي السقا،مكتبة الكليات الأزهرية،مصر،ط١، ١٩٨٧م. (طبعة ثانية) ، ت: محمد عدنان درويش،(د.ت).
٦٩ - شرح المقاصد: الناشر: دار المعارف النعمانية،سنة النشر ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
***ابن تيمية (أبو العباس،أحمد بن عبد الحليم،ت:٧٢٨هـ):**

٧٠- الإيمان الأوسط، ت: محمود أبو سن،الناشر : دار طيبة للنشر – الرياض،الطبعة : الأولى ١٤٢٢هـ
٧١- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢هـ.
٧٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: د/ علي ناصر،ود/ عبد العزيز إبراهيم عسكر،و د/ حمدان محمد،العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
٧٣- درء تعارض العقل والنقل، ت:عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية،ط١، ١٩٩٧م.
٧٤- الرد على المنطقيين،دار المعرفة، بيروت.
٧٥-كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، رسالة في الاستواء والعلو، وما بعدها، ت: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي دار : ابن تيمية.
٧٦- كتب و رسائل وفتاوى ابن تيمية ،الرسالة الأكملية، ت: عبد الرحمن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية.
٧٧- كتب و رسائل وفتاوى ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ،ت: عبد الرحمن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية
٧٨- الفتوى الحموية الكبرى ، ، المطبعة السلفية بالقاهرة ، ط٣، ١٣٩٨م.
٧٩- معارج الوصول، ت: عبد الوهاب محمد بن حامد، ٢٠٠٢م.
٨٠- منهاج السنة النبوية ، ت: د/ رشاد سالم ، مؤسسة قرطبة ، ط١، ١٤٠٦هـ.

***الثعالبي (أبو منصور، عبد الملك النيسابوري،ت:٤٢٩هـ) :**

٨١- يتيمة الدهر، ت:د/مفيد محمد قميحة،دار الكتب العلمية، بيروت،ط١،١٩٨٣م.

الجاحظ (أبو عثمان ، عمرو بن بحر ، ت: ٢٥٥هـ) :

٨٢- البيان والتبيين، ت: المحامي فوزي عطوي، دار صعب – بيروت،الطبعة الأولى ، ١٩٦٨م.

*** الجرجاني (علي بن محمد بن علي، ت: ٨١٦هـ) :**

٨٣- التعريفات،ت: إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٨٤ - شرح المواقف للإيجي ، ١/ ٢٠٥، دار الجيل ، بيروت ، ط١، ١٩٩٧م.

*** ابن الجزري (أبو الخير، محمد بن علي بن يوسف،ت:٨٣٣هـ) :**

٨٥- النشر في القراءات العشر، ت: علي محمد الضباع ،دار الكتب العلمية،بيروت- لبنان.
*** ابن جماعة (بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ت : ٧٢٧ هـ):**
٨٦- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ت: وهبي سليمان غاوجي. دار السلام،ط١، ١٩٩٠م.
*** ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ت : ٥٩٧ هـ) :**
٨٧- تلبيس إبليس ت: د/ السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط١، ١٩٨٥م.
٨٨- دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، ت:حسن السقاف، دار النووي، عمان، ١٩٩٢م.
٨٩- زاد المسير في علم التفسير ، المكتب الإسلامي – بيروت،الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤هـ.
٩٠ - غريب الحديث،ت: د.عبدالمعطي أمين قلعجي، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت،الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م.
٩١- مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، ت: ناصر محمدي محمد جاد، دار البخاري، ط١، ٢٠٠٢م.
٩٢- الموضوعات، ت: عبدالرحمن محمد عثمان ط١، ١٩٦٦م.
***الجوهري (إسماعيل بن حماد الجوهري،ت:٣٩٣هـ) :**
٩٣ - الصحاح في اللغة،ت: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين،ط٤، ١٩٩٠م.
*** الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت : ٤٧٨ هـ):**
٩٤- الإرشاد، ت: د/ محمد يوسف موسى ،وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط٣، ٢٠٠٢.
(طبعة أخرى) ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥م.
٩٥- البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة،الناشر:دار الكتب العلمية بيروت – لبنان،ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٩٦- الشامل في أصول الدين ، ت : عبد الله محمود محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
(طبعة أخرى) ت: سامي النشار ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٦٩م،
٩٧- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ت: محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ١٩٩٢م.
٩٨- الكافية في الجدل، ت: د/فوقية حسين، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٩م.
*** ابن أبي حاتم (عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي) :**

٩٨- تفسير ابن أبي حاتم. ت: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية ، صيدا.
*** حاجي خليفة (مصطفى عبد الله العثماني،ت: ١٠٦٧هـ) :**
٩٩ - كشف الظنون، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.
***الحاكم (محمد بن عبد الله بن حمدويه النيسابوري، ت:٤٠٥هـ) :**
١٠٠- المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.
*** ابن حبان (محمد بن حبان التميمي البستي ،ت:٣٥٤هـ) :**
١٠١- صحيح ابن حبان، بترتيب ابن بلبان،ت: شعيب الأرنؤوط، الناشر : مؤسسة الرسالة – بيروت،الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م
١٠٢- مشاهير علماء الأمصار ، ت: م. فلايشهمر، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٩٥٩م.
***ابن حجر آل بوطامي:**
١٠٣- العقائد السلفية ، ط:١، بيروت: ١٩٧٠.
***ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي، ت:٨٥٢هـ):**
١٠٤- الإصابة في تمييز الصحابة، ت: علي محمد البجاوي ، دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٢هـ
١٠٥- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ت: محمد علي النجار، مراجعة علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية - بيروت – لبنان.
١٠٦- تقريب التهذيب، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، ١٩٩٥م
١٠٧- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ت: عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
١٠٨- تهذيب التهذيب ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،ط١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
١٠٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ،مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ، ط٢، ١٩٧٢م.

١١٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محب الدين الخطيب ، دار المعرفة، بيروت ، ١٣٧٩هـ.
(طبعة أخرى): ترقيم فؤاد عبد الباقي، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام- الرياض، ١٩٨٩م

١١١- فتح الباري هدي الساري مقدمة فتح الباري ، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت.
١١٢- لسان الميزان، ت: دائرة المعرف النظامية - الهند ،مؤسسة الأعلمي ، بيروت،ط٣، ١٩٨٦م.
١١٣- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ص٣٨، ٣٩، ت: د/نور الدين عتر، مطبعة الصباح، ط٢، ١٩٩٣م

***ابن حزم (علي بن أحمد، ت:٤٥٦) :**

١١٤- الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت ط١٩٨٥/٥م.
١١٥- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ، ت:إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت،ط١ ،١٩٠٠ م.
١١٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧هـ طبعة ثانية: مكتبة الخانجي ، القاهرة.

***د/ حسن الشافعي:**

١١٧- الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٥٩، دار السلام، ط١، ١٩٩٨م .
١١٨- المدخل إلى علم الكلام، المطبعة الفنية، مكتبة وهبة القاهرة، ط٢, ١٩٩١.

***حمدي حيا الله:**

١١٨- أثر التفلسف في الفكر الإسلامي، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ.
١١٩- دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، ، ت: الكوثري ، المكتبات الأزهرية ، القاهرة .

***أبو حنيفة النعمان (بن ثابت بن زطي الخزاز الكوفي، ت:١٥٠هـ):**

١٢٠- الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر ، تحقيق : محمد بن عبد الرحمن الخميس ، مكتبة الفرقان، عجمان،ط١، ١٩٩٩م.

***أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف بن علي بن حيّان، ٧٤٥هـ):**

١٢١- تفسير البحر المحيط، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت ،ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

***الخازن (أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، ت: ٧٤١هـ) :**

١٢٢- لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر - بيروت / لبنان -،١٣٩٩ هـ /١٩٧٩ م.
***ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، ت: ٣١١هـ) :**
١٢٣-التوحيد، ت:عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان،الناشر : مكتبة الرشد – الرياض،ط٥،١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٢٤- صحيح ابن خزيمة، ت: محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، ١٩٧٠م.
***الخطابي (حمد بن محمد بن إبراهيم البستي أبو سليمان الخطابي ،ت: ٣٨٨هـ) :**
١٢٥- معالم السنن شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩١م.
***الخطيب الشربيني (محمد بن أحمد، ت: ٩٧٧ هـ) :**
١٢٦- السراج المنير تفسير القرآن الكريم ت:أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ٢٠٠٤م.
***ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون، ت: ٨٠٨هـ) :**
١٢٧- مقدمة ابن خلدون ، مراجعة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى ، مطبعة مصطفى محمد، (د.ت).
***ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر ،ت:٦٨١هـ) :**
١٢٨- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ،ت:إحسان عباس،الناشر : دار صادر ، بيروت . (طبعة أخرى) ت: محمد محي الدين عبد الحميد ، نشر: مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة ، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ.

*** الخياط (أبو الحسين ، عبد الرحيم بن محمد ، ت: ٣٠٠هـ) :**
١٢٩- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ت: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، ، القاهرة.
***الدار قطني (علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي) :**
١٣٠- سنن الدار قطني ،ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، الناشر : دار المعرفة - بيروت ، ١٣٨٦ هـ- ١٩٦٦م.
١٣١- الصفات، الناشر : مكتبة الدار - المدينة المنورة،الطبعة الأولى ، ١٤٠٢هـ.
***الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن ، ت:٢٥٥هـ) :**
١٣٢- الرد على الجهمية ، ت: زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، ط٣، ١٣٩٨هـ.
١٣٣- سنن الدارمي، الناشر الشركة العالمية للبرامج، ط١٩٩٣م.

***أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني ، ت:٢٧٥هـ)**
١٣٤- سنن أبي داود، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
***الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان، ت:٧٤٨هـ):**
١٣٥- تاريخ الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٨م.
١٣٦- سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط٩، ١٩٩٣م.
١٣٧- العبر في أخبار من غبر، ت:د. صلاح الدين المنجد،الناشر مطبعة حكومة الكويت، الكويت ، ١٩٨٤م.
١٣٨- العلو للعلي الغفار ، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة: أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٩٩٥م.
١٣٩- مختصر العلو ، ت: ناصر الألباني، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ط١,
١٤٠- ميزان الاعتدال ، ت: علي معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ١٩٩٥م.
***الرازي (فخر الدين بن عمر، أبو عبد الله، ت:٦٠٦هـ):**
١٤١-الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية.

١٤٢- أساس التقديس، ت:د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦هـ.
١٤٣- أسرار التنزيل وأنوار التأويل ،ت: عبد الرحمن عميرة, دار: الركابي للنشر والتوزيع, عام ٢٠٠٠م.
١٤٤- الإشارة في علم الكلام: ت: محمد يوسف إدريس ، إشراف ، سعيد فودة ، دار الرازي / ط١، ٢٠٠٦م.
١٤٥- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ت: سامي النشار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .(طبعة ثانية) : مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨م.
١٤٦- شرح عيون الحكمة ،ت: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.ط١، ١٤٠٠هـ.
١٤٧- القضاء والقدر ، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي ، ط٢، ١٩٩٤م.
١٤٨- المباحث المشرقية، ت: محمد المعتصم البغدادي ،دار الكتاب العربي ، ط١، ١٩٩٠,

١٤٩- المسائل الخمسون ، ت: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر التوزيع، مصر ، ط١، ١٩٨٧م.
١٥٠- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية، تقديم طه عبد الرؤوف سعد. (طبعة ثانية) ، ت: حسين أتابي، مكتبة التراث، ط١، ١٩٩١م .
١٥١- المحصول في علم الأصول، ت: د/ طه جابر فياض العلواني،مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط٢، ١٩٩٢ م.
(طبعة ثانية)، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
١٥٢- المطالب العالية من العلم الإلهي، . ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت - ط١ . (طبعة ثانية): دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١، ١٤٠٧هـ .
١٥٣- المعالم في أصول الدين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٥٤-المعالم في علم أصول الفقه، ت: أحمد عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م.
١٥٥- مفاتيح الغيب، المشهور (بالتفسير الكبير)، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
١٥٦- الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ت: أحمد حجازي السقا، دار الجيل ، بيروت ، ط١، ١٤١٣هـ.
١٥٧- لباب الإشارات، ت: أحمد حجازي السقا، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م .

***ابن رجب (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب،ت: ٧٩٥هـ):**

١٥٨- ذيل طبقات الحنابلة، ت: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان،ط١، ٢٠٠٥م.

***ابن رشد (محمد بن أحمد، ت:٥٩٥هـ):**

١٥٩- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصري ، القاهرة، ط٣.

***ابن رشيق القيرواني (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، ت:٤٥٦هـ) :**

١٦٠-العمدة في محاسن الشعر وآدابه، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت لبنان،ط١، ١٩٩٨م.
١٦١-الإيضاح في أصول الدين، ت:د/ أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

***الزبيدي (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي) :**
١٦٢- تاج العروس من جواهر القاموس،تحقيق مجموعة من المحققين،الناشر دار الهداية.
***الزركشي (بدر الدين محمد بهادر بن عبد الله الشافعي، ت:٧٩٤هـ) :**
١٦٣- البحر المحيط في أصول الفقه، ت: محمد تامر،الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
١٦٤- البرهان في علوم القرآن ،دار المعرفة بيروت ، ١٣٩١هـ.

١٦٥- تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع للسبكي، ت:د.سيد عبد العزيز، ود. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة ، القاهرة ، ط١/، ١٩٩٨م.
***الزركلي (خير الدين الزركلي) :**
١٦٦- الأعلام ، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م.
***زكريا الأنصاري (الإمام أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري) :**
١٦٧- الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الإسلام ، اعتنى به: قاسم الرفاعي، دار التقوى، دمشق، ط١، ١٩٩٠م
١٦٨- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ،.ت: د/مازن المبارك، دار الفكر المعاصر ، بيروت ،ط١، ١٤١١هـ.
١٦٩- شرح الرسالة القشيرية، الناشر عبد الوكيل دروبي، دمشق.
***الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر، ت:٥٣٨هـ):**
١٧٠- أساس البلاغة,ت: محمود محمد شاكر ،مطبعة المدني - القاهرة – ١٩٩١م.
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
*** أبو زهرة :**
١٧١- ابن تيمية حياته وعصره ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط٢٠٠٠م.
***د/ زينب عفيفي :**
١٧٢- العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٣م.
***السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت:٧٧١هـ):**
١٧٣- الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية ، ت: جماعة من العلماء، بيروت ط١،١٤٠٤هـ.

١٧٤- طبقات الشافعية الكبرى ، ت: د/ عبد الفتاح الحلو ، دار هجر ،القاهرة ،ط٢، ١٩٩٢م.

*السخاوي (عبد الرحمن) :
١٧٥- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي.
*السرخسي (أبو بكر ، محمد بن أبي سهل ، ت:٤٩٠هـ):
١٧٦- أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني ، نشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر أباد الدكن بالهند، دار الكتاب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٤هـ.
*ابن سعد (أبو عبدالله البصري الزهري محمد بن سعد بن منيع):
١٧٧- الطبقات الكبرى، ت: إحسان عباس، الناشر: دار صادر،بيروت،ط١، ١٩٦٨ م
*أبو السعود (محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، ت: ٩٨٢هـ) :
١٧٨- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار أحياء التراث العربي ، بيروت
*ابن سلام (أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة ٢٢٤ هـ):
١٧٩- غريب الحديث ،مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ،مراقبة: د/ محمد عبد المعيد ،ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند سنة ١٩٦٤ م.
*السندي (نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي) :
١٨٠- حاشية السندي على النسائي، ت: عبدالفتاح أبو غدة،الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب،ط٢،١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
*السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت:٩١١هـ):
١٨١- الإتقان في علوم القرآن، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني , القاهرة, ط١،١٤٢١هـ.
١٨٢- الاقتصاد ، تحقيق : عبد الفتاح أبو سنة .
١٨٣- جامع الأحاديث، دار الفكر، مكتب البحوث والدراسات، ١٩٩٤م.
١٨٤- الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة،ت: د، محمد لطفي الصباغ،الناشر، عمادة شؤون المكتبات، الرياض،ط١،١٩٨٣هـ.
١٨٥- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر - بيروت ، ١٩٩٣م.

١٨٦- الديباج على مسلم ، ت: أبو اسحاق الحويني الأثري، دار: ابن عفان، السعودية، ط١، ١٩٩٦م.
١٨٧- شرح سنن ابن ماجه، الناشر: قديمي كتب خانة – كراتشي.
١٨٨- طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ، ط١، ١٩٨٣م ت٣-المزهر في علوم اللغة، ت:فؤاد علي منصور،دار الكتب العلمية - بيروت،ط١ ، ١٩٩٨م.
***ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده) :**
١٨٩- المخصص، ت:خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت ،ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
*** ابن سينا (الحسين بن عبد الله ، ت:٤٢٨هـ) :**
١٩٠- مبحث عن القوى النفسانية ، ضبط: أدورد ابن كرنيلوس فنديك الأمريكاني، شركة طبع الكتب العربية بمصر،دار المعارف، ١٣٢٥هـ.
***الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي):**
١٩١- الموفقات في أصول الشريعة، ،ت: عبد الله دراز ، الناشر : دار المعرفة – بيروت.
***الشنقيطي (محمد أمين الجكني الشنقيطي، ت:١٣٩٣هـ):**
١٩٢- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، ،ت: عطية محمد سالم،الدار السلفية، الكويت، ط٤، ١٤٠٤هـ
***الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم بن أحمد، ت: ٥٤٨هـ) :**
١٩٣- الملل والنحل، ت: محمد سيد كيلاني،دار المعرفة بيروت، ١٤٠٤هـ.
١٩٤- نهاية الإقدام في علم الكلام، طبعة المثنى بغداد، الفريد جيوم.
***الشوكاني (محمد بن علي، ت:١٢٥٠هـ):**
١٩٥- التحف في مذاهب السلف،ت: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
١٩٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، موافق للمطبوع بدون بيانات.

١٩٧- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة،تحقيق : عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي – بيروت،الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧هـ.
١٩٨- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ،إدارة الطباعة المنيرية.

*ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد،ت:٢٣٥هـ) :
١٩٩- مصنف ابن أبي شيبة، تعليق: الأستاذ سعيد اللحام، الإشراف الفني والمراجعة والتصحيح : مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، دار الفكر،(د.ت).
*الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت:٤٧٦هـ) :
٢٠٠- طبقات الفقهاء ، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٠ م.
٢٠١- اللمع، دار الكتب العلمية،ط٢، ٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ.
*الصابوني :
٢٠٢- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ، بيروت ، ١٩٧٠م.
* محمد صالح الزركان :
٢٠٣- فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، (د.ت) .
*الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي)
٢٠٤- الوافي بالوفيات، اعتناء ديدر نيغ، دار النشر، فرانز شتايز، ط٢.
*ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ،ت:٦٤٣هـ) :
٢٠٥- علوم الحديث ، المشهور بمقدمة ابن الصلاح، ت: د/نور الدين عتر، دار الفكر دمشق،ط٣ . (طبعة أخرى) : الناشر : مكتبة الفارابي،الطبعة : الأولى ١٩٨٤ م.

*طاهر الجزائري الدمشقي:
٢٠٦- النظر إلى أصول الأثر، ت: عبد الفتاح أبو غدة الناشر : مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب،الطبعة الأولى ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .
*الطبراني (أبو القاسم ،سليمان بن أحمد، ت: ٣٦٠هـ):
٢٠٧- المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله بن محمد ,عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة ، ١٤١٥هـ
٢٠٨- المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم – الموصل،الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ – ١٩٨٣م.

***الطبري (محمد بن جرير أبو جعفر الطبري،ت: ٣١٠هـ) :**
٢٠٩- جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، تحقيق أحمد شاكر, مؤسسة الرسالة. ط١, ٢٠٠٠م.
***الطحاوي (أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الازدي، ت: ٣٢١هـ) :**
٢١٠- العقيدة الطحاوية ، ت: عبد العزيز بن باز، مكتبة السنة ، القاهرة.
٢١١- شرح مشكل الآثار،ت: شعيب الأرناؤوط.
***الطوسي :(نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن،ت:٦٧٢هـ)**
٢١٢- شرح الإشارات ،المطبعة النامية المملوكة نشر: نولكشور.
***ابن عادل (أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي) :**
٢١٣- تفسير اللباب في علوم الكتاب،ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض،دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان ،ط١، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨ م.
***ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ) :**
٢١٤- التحرير والتنوير في التفسير،الناشر : مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان
الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

***ابن أبي عاصم الشيباني : (أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني، ت:٢٨٧هـ.)**
٢١٥- الآحاد والمثاني، ، ت : د/ باسم فيصل أحمد الجوابرة،الناشر : دار الراية – الرياض،الطبعة : الأولى ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٢١٦- السنة ، ،ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة للألباني ، المكتب الإسلامي ، ط١، ١٤٠٠هـ .
***عبد الباقي بن إبراهيم،(ت: ١٠٧١هـ):**
٢١٧- العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ت: عصام رواس قلعجي ، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٧م،
***ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله،٤٦٣هـ):**
٢١٨- الاستيعاب في معرفة الأصحاب،ت: محمد علي البجاوي،دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
***عبد الجبار (القاضي عبد الجبار،أحمد ، ت: ٤١٥هـ):**

٢١٩- المحيط بالتكليف: ت: عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

***عبد لله بن أحمد بن حنبل الشيباني :**

٢٢٠-كتاب السنة، ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم – الدمام،ط١، ١٤٠٦هـ.

***ابن عبد ربه الأندلسي:**

٢٢١- العقد الفريد، دار الكتاب العربي،بيروت١٩٨٣هـ.

***عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني:**

٢٢٢- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة،دار القلم، دمشق،ط٨، ٢٠٠٧م.

***عبد الرزاق الصنعاني (عبد الرزاق بن همام بن نافع، ت: ٢١١هـ):**

٢٢٣-مصنف عبد الرزاق،ت: حبيب الرحمن الاعظمي .

***ابن العز الحنفي (علي بن علي بن محمد بن علي محمد، ت:٧٨٢هـ):**

٢٢٤- شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي ، بيروت، ٣٩١هـ.

٢٢٥- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ،تحقيق أحمد محمد شاكر،نشر : وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٨هـ.

***عبد القاهر الجرجاني: (أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني).**

٢٢٦- دلائل الإعجاز، ت: د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت،ط١ ، ١٩٩٥م.

***عبد الكريم عثمان:**

٢٢٧- نظرية التكليف للقاضي عبد الجبار، مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.

***عبد العزيز عبد الجبار الحاضري :**

٢٢٨- تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود ، مكتبة اليسر ، دمشق، ٢٠٠٧م.

***عبد العزيز بن راشد:**

٢٢٩-رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد، مطبعة المدني، مصر ،ط١.

***عبد الغني الغنيمي :**

٢٣٠- شرح العقيدة الطحاوية، ت: محمد مطيع الحافظ، ومحمد رياض المالح، دار الفكر ، دمشق ، ط٢، ١٩٩٢م.

*** عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري:**

٢٣١- اللآلي في شرح أمالي،ت : عبد العزيز الميمني،دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان ،ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

***د/عبد المنعم الحفني :**

٢٣٢- الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون للطباعة ، بيروت ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط١.

***عبد الواحد التميمي:**

٢٣٣-اعتقاد الإمام أحمد ابن حنبل، دار المعرفة بيروت.

***ابن العبري :**

٢٣٤- تاريخ مختصر الدول، القاهرة، دار الآفاق الجديدة، ٢٠٠١م.

*** أبو عبيد البكري: (عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي)**

٢٣٥- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع،، ت: مصطفى السقا، عالم الكتب – بيروت .ط٣ ، ١٤٠٣هـ.

٢٣٦- العجلوني (إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى سنة ١١٦٢ هـ) :

٢٣٧-كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب المصرية و دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط٣، ١٩٨٨م.

***ابن العديم (كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة،ت: ٦٦٠هـ) :**

٢٣٨- بغية الطلب في تاريخ حلبت: د/ سهيل زكار، دار الفكر.

***العراقي (زين الدين ، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، ت:٨٠٦هـ) :**

٢٣٩- تخريج أحاديث الإحياء، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

٢٤٠-طرح التثريب في شرح التقريب ، أكمله ولده ولي الدين العراقي ، أبو زرعة ، دار المعارف.

***العسكري (الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري أبو أحمد، تصحيفات** المحدثين،ت:٣٨٢هـ) :

٢٤١-تصحيفات المحدثين ،ت: محمود أحمد ميرة ، الناشر: المطبعة العربية الحديثة،سنة النشر ١٤٠٢هـ، القاهرة.

***د/علي سامي النشار:**

٢٤٢-مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دارالفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م.

٢٤٣- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥م.)

***علي بن سلطان القاري :**

٢٤٤- منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر: علي بن سلطان القاري،ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر، تأليف الشيخ وهبي سليمان غاوجي،دار البشائر الإسلامية،ط١/١٩٩٨م.

***ابن العماد (عبد الحي الحنبلي، ت: ١٠٨٩هـ):**
٢٤٥- شذرات الذهب ، ت : عبد القادر الأرناؤوط، و محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير دمشق ، ط١/ ١٩٩١م . (طبعة ثانية) : نشر مكتبة القدسي ، مصر.
***عمر رضا كحالة كحالة:**
٢٤٦- معجم المؤلفين ،،دار إحياء التراث العربي.
***أبو عوانة (يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، ت:٣١٦هـ):**
٢٤٧- مسند أبي عوانة، ت: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروتط١، ١٩٩٨م.
***عياض (القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي،ت: ٥٤٤ هـ):**
٢٤٨- إكمال المعلم شرح صحيح مسلم.
***العيني (بدر الدين، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي،ت: ٨٥٥هـ) :**
٢٤٩- عمدة القاري شرح البخاري، دار الفكر.
***الغزالي (أبو حامد ، محمد بن محمد بن محمد،ت:٥٠٥هـ):**
٢٥٠- الأربعين في أصول الدين، ت: محمود بيجو، مطبعة الفوال، ١٩٩٤م.
٢٥١- إلجام العوام عن علم الكلام ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٦م .
(طبعة أخرى) ،ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٩٨٥م .
٢٥٢- الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة.
٢٥٣- تهافت الفلاسفة، ت: د/ سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط٫٨
٢٥٤- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٦م .
طبعة ثانية: مكتبة الثقافة الدينية ،بيروت،ط٢٠٠٤،١م .
٢٥٥- قانون التأويل ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٥٦- القسطاس المستقيم ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٦م.

٢٥٧- قواعد العقائد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر بيروت، ط١، ٢٠٦م.
(طبعة أخرى)ت: موسى بن نصر، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.
٢٥٨- المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠٠٠م.
٢٥٩- معارج القدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.
٢٦٠- معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
٢٦١- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ت: بسام عبد الوهاب الجابي،دار النشر: الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٩٨٧م.
٢٦٢- المنقذ من الضلال، ط٥، ١٣٨٥هـ.

***الغزنوي (جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد،ت:٥٩٣) :**

٢٦٣- أصول الدين ، ت: عمر وفيق الداعوق ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ط١، ١٩٩٨

***الغزي (تقي الدين بن عبد القادر التميمي، ت:١٠١٠هـ) :**

٢٦٤- الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، ت: عبد الفتاح محمد الحلو،دار الرفاعي ، ط١، ١٩٨٣م.

***ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس، ت: ٣٩٥هـ.) :**

٢٦٥- الصاحبي في فقه اللغة، ت: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، ١٣٨٢هـ.

***الفتني (محمد طاهر بن علي الهندي الفتني، ت: ٩٨٦هـ) :**

٢٦٦- تذكرة الموضوعات ، وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء.

***الفتوحي (تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار ،المتوفى : ٩٧٢هـ) :**

٢٦٧- شرح الكوكب المنير: ت: محمد الزحيلي و نزيه حماد،الناشر : مكتبة العبيكان،ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

***ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسين ، ت: ٤٠٦)**

٢٦٨- مشكل الحديث وبيانه، ت:موسى محمد علي ، مطبعة حسان القاهرة.

***الفيروز آبادي (مجد الدين ، محمد بن يعقوب ، ت: ٨١٧هـ) :**

٢٦٩- القاموس المحيط، اعتنى به نعيم عرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٧، ٢٠٠٣م.

***القاسمي (محمد جمال الدين القاسمي، ت: ١٣٣٢هـ) :**

٢٧٠- تفسير القاسمي ، المسمى (محاسن التأويل) ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء الكتب العربية.
***ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر ، ت:٨٥١ هـ) :**
٢٧١-طبقات الشافعية، ت: د/ الحافظ عبد العليم خان ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٧٨٩م.
(طبعة أخرى)، عالم الكتب - بيروت ،ط١، ١٤٠٧ هـ
***ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت:٢٧٦هـ):**
٢٧٣- تأويل مختلف الحديث، ت:محمد زهري النجار، الناشر : دار الجيل - بيروت ، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٢م.
٢٧٤- الشعر والشعراء، ت: أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨م.
***ابن قدامة المقدسي (موفق الدين ، عبد الله بن أحمد بن قدامة، ت: ٦٢٠هـ):**
٢٧٥- إثبات صفة العلو، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٧٦-ذم التأويل، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٧٧- لمعة الاعتقاد، ت: بدر بن عبد الله البدر ، دار السلفية، الكويت ، ط١، ١٤٠٦هـ،
***القرطبي (شمس الدين بن أبي بكر، ت:٦٧١هـ):**
٢٧٨- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام ، ت: د/ أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي ، القاهرة ، ١٣٩٨هـ
٢٧٩- التذكار في أفضل الأذكار ، ت: بشير محمد عيون ، دار البيان ، دمشق ، ١٩٩٢م.
٢٨٠- الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
***القرافي (أحمد بن إدريس) :**
٢٨١- الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١، ١٩٨٦م.)
***القزويني (زكريا بن محمد بن محمود القزويني،ت:٦٨٢هـ) :**
٢٨٢- آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر بيروت،١٩٦٠م.
٢٨٣- الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء علوم الدين ، بيروت ، ط٤،

١٩٩٨م.
***ابن قطلوبغا (قاسم بن قطلوبغا، زين الدين، ت:٨٧٩هـ):**
٢٨٤-تاج التراجم في طبقات الحنفية، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم ، دمشق،ط١، ١٩٩٢م،
***القفطي (أبو الحسن، جمال الدين،علي بن يوسف بن إبراهيم، ت:٦٤٦هـ) :**
٢٨٥- إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، تصحيح محمد أمين الخانجي ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٦هـ
***القنوجي (محمد صديق حسن خان القنوجي ، ت: ١٣٠٧هـ):**
٢٨٦- قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢١هـ.
وطبعة أخرى: ت: د/ عاصم بن عبد الله القرويتي، عالم الكتب ، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

***ابن القيم الجوزية (شمس الدين ، أبو عبد الله ،محمد بن أبي بكر، ت:٧٥١هـ):**
٢٨٧-اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار الكتب العلمية ، بيروت،ط١، ١٩٨٤م.
ت: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ- ١٩٧٥م.
٢٨٨- شفاء العليل، في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ت: محمد بدر الدين النعساني،دار الفكر ، بيروت، ١٣٩٨هـ
٢٨٩- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ت: د/ علي بن محمد الدخيل ،دار العاصمة الرياض ،ط٣، ١٩٩٨م
٢٩٠- مدارج السالكين ، طبعة دار الكتب بيروت ١٣٩٢هـ
٢٩١- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مكتبة المتنبي القاهرة.
***ابن كثير (إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ هـ):**
٢٩٢-البداية والنهاية ، ت: علي شيري ، دار إحياء التراث العربي ،طبعة جديدة محققة، الطبعة الأولى،١٩٨٨ م.
٢٩٣- تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة،الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع . الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

***الكلاباذي (أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب البخاري،ت:٣٨٤هـ) :**
٢٩٤- بحر الفوائد المسمى بمعاني الأخيار، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي،الناشر دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٩٥- التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٠هـ.
***الكوثري (الشيخ محمد زاهد الكوثري، ت: ١٣٧١هـ):**
٢٩٦- مقالات الكوثري، الناشر: راتب الحاكمي،١٣٨٨هـ بدون ذكر الطبعة .
٢٩٧- نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة ، دار الجيل ، القاهرة ، ط٢، ١٤٠٨هـ .

***اللقّاني :(عبد السلام بن إبراهيم اللقاني)**
٢٩٨- شرح جوهرة التوحيد ، تقديم : محمد علي إدلبي ، دار القلم العربي ، حلب، ط١، ١٩٩٠م.
***اللاكائي (هبة الله بن حسن بن منصور، ت: ٤١٨هـ) :**
٢٩٩- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة والإجماع،ت: د/أحمد سعد حمدان،دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ.
٣٠٠ - كرامات الأولياء ، ت: د/ أحمد سعد الحمان، دار طيبة ، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ
***أبو الليث السمرقندي (نصر بن محمد بن أحمد ، ت: ٣٧٣هـ) :**
٣٠١ - بحر العلوم (تفسير)، ت: د.محمود مطرجي، دار الفكر – بيروت.
٣٠٢-شرح الفقه الأبسط: ، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر عن مطبعة حيدر آباد، اعتنى به: عبد الله إبراهيم الأنصاري، ١٣٢١هـ.
*الماتريدي (أبو منصور الماتريدي ، ت: ٣٣٣هـ):
٣٠٣- التوحيد، ت: د/فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
*ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني،ت: ٢٧٥هـ):
٣٠٤- السنن: ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
***ابن ماكولا (علي بن هبة الله بن علي بن جعفر، ت: ٤٧٥هـ) :**
٣٠٥- إكمال الكمال ، دار الكتاب الإسلامي الفارق، الحديثة للطباعة والنشر ،القاهرة.

***الماوردي (أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي،ت: ٤٥٠هـ) :**

٣٠٦- النكت والعيون، ت: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .

***ابن المبارك (عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله):**

٣٠٧- الزهد، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – بيروت.

***المباركفوري (أبو العلاء ، محمد عبد الرحمن، ت:١٣٥٣هـ):**

٣٠٨ - تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية ، بيروت.

***أبو المحاسن الحسيني الدمشقي:**

٣٠٩ - ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي، ويليه لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ للحافظ تقي الدين محمد بن فهد المكي (ويتلوه) ذيل طبقات الحفاظ للذهبي لجلال الدين السيوطي، دار إحياء التراث العربي.

***محمد عبده (ت: ١٣٢٣هـ) :**

٣١٠ - رسالة التوحيد، مطابع دار الكتاب العربي ،١٩٦٦م

***محمد عبد الحميد:**

٣١١ - النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد ، وهو بهامش شرح جوهرة التوحيد لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني، تقديم : محمد علي إدلبي ، دار القلم العربي ، حلب، ط١، ١٩٩٠م.

***د/ محمد غلاب :**

٣١٢ - الفلسفة الشرقية ، القاهرة، ١٩٣٨هـ

***د/ محمود قاسم:**

٣١٣ - ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

***محي الدين بن بهاء الدين الحنفي :**

٣١٤ - القول الفصل شرح الفقه الأكبر، مكتبة الحقيقة ، استانبول، ١٩٩٤م.

***ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ،ت: ٨٤٠هـ):**

٣١٥ - المنية والأمل ، ت: د/ عصام محمد علي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥م.

***المرزوقي (أحمد بن محمد بن الحسن، أبو علي، ت: ٤٢١هـ.) :**

٣١٦- شرح ديوان الحماسة، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت،ط١، ١٩٩١م.

***مرعي المقدسي (مرعي بن يوسف الكرمي،ت: ١٠٣٣هـ):**
٣١٧- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ، ت: شعيب الأزناؤوط، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١، ١٤٠٦هـ.
***المزي (جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي ،ت:٧٤٢ هـ) :**
٣١٨- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ت: د/ر بشار عواد معروف ، موسسة الرسالة.
***مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) :**
٣١٩- صحيح مسلم،المسمى (بالجامع الصحيح)، ت : محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت.
***ابن المطهر المقدسي، (ت: ٣٥٥هـ) :**
٣٢٠- البدء والتاريخ،مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٠هـ.
***المناوي (محمد عبد الرؤوف،ت: ١٠٣٨هـ) :**
٣٢١- التيسير بشرح الجامع الصغير، دار النشر :مكتبة الإمام الشافعي - الرياض ،ط٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣٢٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير، من أحاديث البشير النذير ،ت: أحمد عبد السلام،دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ط١، ١٩٩٤ م.
طبعة أخرى: المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة،ط١، ١٣٥٦هـ.
***ابن منده (علي بن محمد ، ت: ٣٩٥هـ) :**
٣٢٣- التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد، ت: نبيل صلاح، دار البصيرة، الاسكندرية، ٢٠٠٥هـ.
٣٢٤- الرد على الجهمية ، ت: د/ علي ناصر فقيهي ، ط١، ١٤٠١هـ.
***ابن منظور (جمال الدين ،محمد بن مكرم بن علي،ت:٦٣٠هـ) :**
٣٢٥- لسان العرب، ،دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م
٣٢٦- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ت: إبراهيم صالح، دار الفكر، دمشق، ط١/ ١٩٨٩م.).

***النسائي(أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، ت:٣٠٣هـ):**
٣٢٧- سنن النسائي الكبرى،ت: د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن، الطبعة الأولى ، ١٤١١ هـ– ١٩٩١م.
٣٢٨- سنن النسائي الصغرى، المجتبى من السنن، الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب،الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ– ١٩٨٦م.
***النسفي (عبد الله بن أحمد النسفي، ت: ٧١٠هـ) :**

٣٢٩- تفسير النسفي، المسمى(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، دار النفائس،ط١، ١٩٩٦م.

***النسفي (أبو المعين ، ميمون بن محمد ، ت: ٥٠٨هـ)**

٣٣٠- بحر الكلام، دراسة وتعليق: د/ ولي الدين محمد صالح الفرفور، دار الفرفور ، ط١

٣٣١- تبصرة الأدلة ، ت: حسين أتاي ، نشر: رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، ١٩٩٣م.

***النوري (أبي الفضل، أبو المعاطي النوري، المتوفى ١٤٠١هـ)**

٣٣٢- المسند الجامع.

***النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري) :**

٣٣٣- نهاية الأرب في فنون الأدب، ت: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط١ ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

***د/نور الدين عتر :**

٣٣٤- منهج النقد في علوم الحديث،دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٩٩٢م

***النووي (محي الدين ، يحيى بن شرف، ت: ٦٧٦هـ) :**

٣٣٥- تهذيب الأسماء واللغات، ت: مصطفى عبد القادر عطا. دار الفكر ، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٣٣٦- شرح صحيح مسلم ، المسمى بالمنهاج، الناشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ.

٣٣٧- المجموع، دار الفكر(د.ت).

***النيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري) :**

٣٣٨- الكشف والبيان، ت: الإمام أبي محمد بن عاشور،دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ،ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

***النيسابوري (أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد النيسابوري، ت: ٤٧٨هـ):**

٣٣٩- الغنية في أصول الدين، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط١، ٩٨٧م.

***النيسابوري (محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفى : ٤١٢هـ)) :**

٣٤٠- الأربعين في التصوف،دار النشر : مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد ـ الهند،١٤٠١هـ ، ١٩٨١م.

***الهندي (علي بن حسام الدين المتقي) :**

٣٤١-كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٩ م.

*الهيثمي (أبو بكر الهيثمي، ت:٨٠٧هـ) :
٣٤٢- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث القاهرة ، بيروت، ١٤٠٧هـ.
(طبعة أخرى): دار الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٢ هـ، الموافق ١٩٩٢م.
*الواسطي (أحمد بن إبراهيم، ت: ٧١١هـ):
٣٤٣- النصيحة في صفات الرب ،.ت: زهير الشاويش،المكتب الإسلامي، بيروت، ط١٣٩٤،٢هـ،
*ابن الوزير اليماني (أبو عبد الله ، محمد بن مرتضى، ت: ٨٤٠هـ):
٣٤٤- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، ت: شغيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣، ١٩٩٤م.
*ابن أبي الوفاء (عبد القادر):
٣٤٥- طبقات الحنفية ، مطبعة مير محمد كراتشي.
* ياقوت الحموي (ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله) :
٣٤٦- معجم البلدان، دار الفكر – بيروت.

*أبو يعلى (أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى ، ت: ٣٠٧هـ) :
٣٤٧- مسند أبي يعلى، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق،الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ– ١٩٨٤م.
*ابن أبي يعلى (أبو الحسين ابن أبي يعلى ، محمد بن محمد (المتوفى : ٥٢٦هـ) :
٣٤٨- طبقات الحنابلة، ت:محمد حامد الفقي،الناشر : دار المعرفة – بيروت.
الرسائل العلمية:
*د/ إبراهيم ديبو:
٣٤٩- مسائل أصول العقيدة في ضوء الكتب التسعة، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم.
*د/أحمد طعان:
٣٥٠- منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم.
*د/ ثائر علي الحلاق :
٣٥١- الرسالة التسعينية في الأصول الدينية ، ت: د/ ثائر علي الحلاق، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم ، القاهرة ، ٢٠٠١م.
*د/خديجة العبد الله :
٣٥٢-الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، رسالة دكتوراه ، كلية دار العلوم، ٢٠٠٤م.

ثامنًا : فهرس الموضوعات

الموضـــوعات
الصفحة